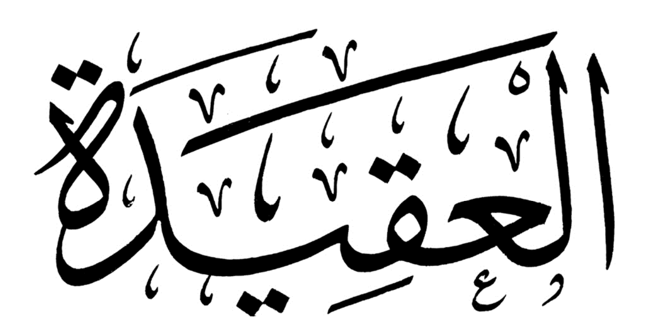


فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

جمادى الثانية ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م ـ العدد (٤) ـ السنة الثانية

تصدر عن

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف

الموقع الالكتروني: www.iicss.iq

الإيميل: info@iicss.iq

islamic.css@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحیم

قــواعــد النـــشر

- ❖ الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.
- ❖ يتمّ تقييم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.
- ❖ يخضع تقديم وتأخير البحوث لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- ❖ المادة المنشورة تعتبر ملك المجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.
- ❖ يفضّل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة.
- ❖ للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها.
- ❖ يفضل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.
- ❖ المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ❖ إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والايميل.
- ❖ الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.
- ❖ تمنح مكافئة تقديرية لكل باحث بعد طباعة بحثه.

الموقع الالكتروني للمركز
www.iicss.iq

البريد الالكتروني للمركز
Islamic.css@gmail.com

البريد الألكتروني للمجلة
aqeedah.m@gmail.com

محتويات العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

نحن إذ نعيش المعترك السياسي والثقافي المحتدم في المنطقة، وما أنتجه من الدمار الشامل والتعدّي على الأرواح والأنفس، وتصعيد النعرة الطائفية البغيضة بين أبناء الدين الواحد، نعتقد أنّ العالم الإسلامي وللخروج من هذه الأزمات الحادة؛ بحاجة إلى عمادٍ يعتمد عليه وحبل يتمسّك به، يلمّ شعثه ويوحّد كلمته، فلو أنّ الآباء قصّروا في الالتفاف نحو هذا العماد والتمسّك بهذا الحبل، فعلى الأبناء العدول عمّا فعله الآباء والرجوع إلى ما أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله بالتمسّك به والالتفاف نحوه أي: القرآن والعترة ـ الحبل الممدود من السماء إلى الأرض ومن الأرض إلى السماء ـ.

لو تدبّرت الأمّة الإسلامية اليوم حقّ التدبّر في قوله صلى الله عليه وآله: «إنّي تارك فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً: كتاب الله وعترتي أهل بيتي» لما أصابها اليوم ما أصابها من ضلال سياسي وثقافي واجتماعي مظلم. ولم تكن روايات أشراط الساعة وما تصفه من إصابة الأمّة الإسلامية بضلال شامل، إلا نتيجة الابتعاد عن ذلك النهج

القويم، وكأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان شاهداً على ما يجري بعده وما يتبعه، فتكلّم بما أفصحت عنه روايات أشراط الساعة وآخر الزمان.

نحن إذ نقدّم لقرّائنا الكرام العدد الرابع من مجلة العقيدة، نعتقد انّ السبيل الوحيد للخلاص من هذه الأزمات؛ هو الرجوع إلى (العقيدة) الصحيحة المبتنية على تعاليم القرآن والعترة، وهذا ما نحاول أن نقدّمه لقرّائنا الكرام من خلال هذه المجلة.

رئيس التحرير



حديث الرزيـة(*)

- الحلقة الثالثة -

السيد محمدمهدي السيد حسن الخرسان



سؤال وجواب:

لابدّ لنا الآن من العودة إلى حديث الرزية وطرح الأسئلة الآتية، لنتعرف من أجوبتها على مدى صدق العقاد في مقاله بأن ذلك تأهيل وتلميح وليس هو نص صريح:

١- ماذا أراد النبيّ صلى الله عليه وآله أن يكتب في ذلك الكتاب؟

٢- ومن أراد النبيّ صلى الله عليه وآله أن يكتب باسمه ذلك الكتاب؟

٣- ولماذا أراد النبيّ صلى الله عليه وآله أن يكتب له ذلك الكتاب؟

٤- ولماذا أراد النبيّ صلى الله عليه وآله علياً دون غيره أن يكتب له ذلك الكتاب؟

(*) سبق وأن نُشر هذا البحث في كتاب موسوعة ابن عباس للمؤلف، المطبوع من قبل مركز الأبحاث العقائدية.

أربعة أسئلة قد تبدو متشابهة، وليست كذلك بل هي متشابكة، يأخذ تاليها برقبة أولها والجواب عن أولها يقضي بالجواب عن ثانيها وهكذا. للتداخل فيما بينها، وأخيراً سنعرف من الجواب عليها الجواب على ما قاله العقاد الّذي حاول تعقيد الواقع الّذي حدث بإنكاره جملة وتفصيلا فجاوز بعبقريته ما قاله علماء التبرير، وزاد عليهم.

والآن إلى الأجوبة عن تلك الأسئلة:

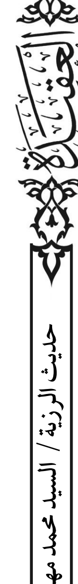
أوّلاً ـ ماذا أراد النبيّ صلى الله عليه وآله أن يكتب في ذلك الكتاب؟

لا يخفى على كلّ انسان يمتلك قدرة البحث والوعي ويتحلى بالنزاهة أن يدرك قصد النبيّ صلى الله عليه وآله من أمره باحضار الدواة والكتف، فهو حين يرجع إلى جوّ الحديث ـ حديث الكتف والدواة ـ زماناً ومكاناً وملاحظة سائر الحيثيات الّتي أحاطت ذلك الجوّ المكفهرّ بوجوه الصحابة، تزول عنه أغشية التضليل الّتي نسجها علماء التبرير. ويزداد إيماناً واطمئناناً بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يرد أن يكتب للصحابة حكماً لم يبلّغه كما أحتمله أو طرحه بصورة الاحتمال بعض علماء التبرير.

لأنّ احتمال ذلك موهون ومردود بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (1) والآية تقطع جهيزة كلّ متنطع.

ولو تنزلنا جدلاً وقلنا بذلك، فهو أيضاً غير مقبول ولا معقول:

أوّلاً: لأنّه صلى الله عليه وآله دعا بدواة وكتف ليكتب لهم كتاباً لن يضلوا بعده. وكتابة الحكم الواحد أو المهم كما زعمه بعض علماء التبرير، لا تفي بالغرض ولا تأتي بالنتيجة المرجوة، وكتابة جميع الأحكام تحتاج إلى عدة أكتاف إذ لا يحويها الكتف الواحد، ولا أقل على مثل كتاب الله تعالى في تعدد الأكتاف لأن الأحكام وما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله



تساوي الكتاب ان لم تزد حجماً عليه.

ثانياً: لم يعهد منه ﷺ أنّه كان يكتب لهم الأحكام الشرعية أو يأمر بكتبها، وإنّما كان يبلغهم ذلك شفاهاً، نحو قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، و«خذوا عني مناسككم» ونحو ذلك ممّا عرّفهم من الأحكام من طرق قوله وعمله وتقريره. ولم يعهد أن كتب لهم حكماً واحداً. نعم قد يوجد في بعض كتبه وعهوده ومراسلاته إلى الملوك ورؤساء القبائل ممّا ينبغي التعرض له فهو حين يدعوهم إلى الإسلام فلهم كذا وكذا، وإن أبوا فالجزية عن يد وهم صاغرون، وكلّ ما كان كذلك فهو لمن بُعد عنه، ولم يكن لمن معه في المدينة، ولم يذكر ﷺ كتب لأهل المدينة مثلاً والذين هم معه حكماً واحداً.

ثالثاً: لو تجاوزنا ما تقدم فالّذي سيكتبه من الأحكام ليس بعاصم لجميع الأمة إنّما يعصم من ابتلي بالحكم فقط ولا يعصم غيره ما دام باب الاجتهاد والتأويل قد فتحه علماء التبرير على مصراعيه، والنبيّ ﷺ يريد ضمان السلامة لجميع أمته من الضلالة.

إذن فاحتمال كتابة حكم أو مهمات الأحكام مستبعد من ساحة الجدل.

ويبقى السؤال الّذي فرض نفسه، ماذا أراد النبيّ ﷺ أن يكتب في ذلك الكتاب؟

ولابدّ في الجواب الصحيح من أن يكون الاحتمال الآخر وقد طرحه علماء التبرير، وقال غيرهم بتعيّنه وهو كتابته بتعيين ولي الأمر من بعده. ليتولى تسيير الأمة وفق مصالحها المشروعة، وإذا تعيّن ذلك لهم فهو الّذي يحل مشاكلها من بعده، ومن ثمَّ هو الّذي يعصمها من الوقوع في هوة الضلالة.

إذن مراده ﷺ كان كتابة اسم من يخلفه في قيادة الأمة ويكون على رأس النظام الحاكم، فيتولى قيادة الأمة إلى شاطئ النجاة بما يصلح أمورها في الدين والدنيا.



قال الشيخ محمّد الغزالي في كتابه فقه السيرة: «وكان النبيّ نفسه قد همّ بكتابة عهد يمنع شغب الطامعين في الحكم، ثمّ بدا له فاختار أن يدع المسلمين وشأنهم ينتخبون لقيادتهم من يحبون... اهـ»(٢).

ولقد كان في أوّل كلامه مصيباً ولكنه أخطأ في آخره ويعرف جوابه ممّا سيأتي.

ثانياً ـ من ذا أراد النبيّ صلى الله عليه وآله أن يكتب اسمه في ذلك الكتاب؟

والجواب على هذا يختلف عليه المسلمون. ومن الطبيعي أن يكون كذلك، تبعاً لاختلاف الواقع عن الشرعية، فأهل السنّة لهم جواب لتبرير الواقع، والشيعة لهم جواب آخر بحسب الشرعية وإرادة النبيّ صلى الله عليه وآله:

١- أمّا أهل السنّة فقد قالوا إلاّ من شذ منهم: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أراد أن يكتب كتاباً لأبي بكر ثمّ أعرض عنه بمحض اختياره، وقال: «يأبى الله ذلك والمؤمنون إلاّ أبابكر»، مستندين إلى روايات تنتهي كلّها إلى عائشة، وأخرجها البخاري ومسلم. وقد مرّت الإشارة إليها والردّ عليها في جملة مناقشة أقوال علماء التبرير. فلا حاجة إلى اعادتها.

٢- وأمّا الشيعة فقد قالوا إنّه صلى الله عليه وآله أراد أن يكتب الكتاب باسم عليّ بن أبي طالب عليه السلام ويعطيه حجة تحريرية بخلافته من بعده، لكنه صُدّ عن ذلك باعتراض عمر ومن تابعه، فترك ذلك بعد انتفاء الغرض المطلوب من الكتاب لطعن عمر في الكاتب فضلاً عن الكتاب. ولهم حججهم على ذلك.

والباحث المتجرد عن الهوى والتعصب يدرك أنّ الحقّ معهم، ويؤيدهم في ذلك اعترافات خطيرة صدرت عن عمر بعد ذلك اليوم بقرابة عقدين من الزمن.

وقد مرّ في مناقشات علماء التبرير الإلماح إليها. وستأتي بأوفى من ذلك عند



البحث عن (ماذا قال عمر؟ وماذا أراد عمر؟).

والآن لنقرأ شيئاً ممّا ساقه علماء الشيعة في حجتهم على أنّ المراد للنبيّ صلى الله عليه وآله هو كتابة الكتاب باسم عليّ. وهو لا يتنافى مع قولهم بالنص عليه قبل ذلك بل هو منه. لأنهم قالوا إنّما أراد التأكيد لما رأى من بوادر الشر المحدق بالأمة، فلنقرأ ذلك.

ثالثاً ـ لماذا أراد النبيّ صلى الله عليه وآله أن يكتب له الكتاب؟

قالوا: إنّ الرسول الكريم صلى الله عليه وآله لّما نزل عليه الوحي في حجة الوداع بقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنْ النَّاسِ﴾(٣) وكان قد وصل المسلمون معه إلى غدير خم بين مكة والمدينة فأمر بحط أوزار المسير عند الغدير، وقام في المسلمين في رمضاء الهجر على منبر من حدوج الإبل ليستشرف الناس، وخطب خطبة طويلة، أبان لهم فيها انّ الله تعالى أمره بأن ينصب عليّاً إماماً وعلماً لأمته من بعده، ثمّ أخذ بيد عليّ فرفعها حتى بان بياض أبطيهما وقال: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه...» إلى آخر الخطبة ثمّ نصب لعليّ خيمة خاصة وأمر المسلمين بالسلام على عليّ بأمرة المؤمنين، فبايعوه.

وكان ممّن دخل عليه وبايعه الشيخان أبو بكر وعمر وقالا له: بخ بخ لك يابن أبي طالب أصبحت مولانا ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة»(٤).

وهذا هو النص الّذي كان بعد حجة الوداع وجهر به النبيّ صلى الله عليه وآله، ولكن الاستاذ العقّاد يأباه ويقول: «فليس من الممكن أن يرى ذلك فلا يجهر به في مرض الوفاة وبعد حجة الوداع». وما أدري أيّ جهرٍ بالقول أوضح وأفصح من ذلك؟ وما أدري لماذا لم يقرأ العقاد حديث أم سلمة قالت: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله في مرضه الّذي قبض فيه ـ وقد امتلأت الحجرة من أصحابه ـ: (أيها الناس يوشك أن أقبض قبضاً

سريعاً فينطلق بي، وقد قدمت اليكم القول معذرة إليكم، ألا إنّي مخلف فيكم كتاب ربّي (عزّ وجل) وعترتي أهل بيتي. ثمّ أخذ بيد عليّ فرفعها فقال: هذا عليّ مع القرآن والقرآن مع عليّ، لا يفترقان حتى يردا عليّ الحوض فاسألوهما ما خلفت فيهما)»[٥].

ولماذا لم يقرأ الأستاذ وأضرابه أسباب النزول في قوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإسلام دِينًا﴾[٦] وإن حاول هو أو بعضُ التشكيك في زمان نزولها في ذلك، فليقل لنا هو وغيره ما سبب نزول قوله تعالى ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾[٧] أليس كان من أسباب نزولها مجيء بعض الحاقدين الحاسدين لعليّ فقال للنبيّ صلى الله عليه وآله «أمرتنا عن الله أن نشهد أن لا إله إلاّ الله وأنك رسول الله، وأمرتنا بالجهاد والحج والصلاة والزكاة والصوم فقبلناها منك، ثمّ لم ترض حتى نصبت هذا الغلام فقلت: (من كنت مولاه فهذا مولاه)، فهذا شيء منك أو أمر من عند الله؟

قال: (الله الّذي لا اله إلاّ هو إنّ هذا من الله).

فولّى وهو يقول: اللّهم إن كان هذا هو الحقّ من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو إئتنا بعذاب أليم، فرماه الله بحجر على رأسه فقتله فأنزل الله تعالى:﴿ سَأَلَ سَائِلٌ﴾ »[٨].

بعث أسامة إجراء وقائي:

ولمّا رأى النبيّ صلى الله عليه وآله حالة المسلمين يومئذ وما أحدق بهم من شر مستطير، لابدّ له من اتخاذ تدبير وقائي لوحدة الصف، وما ذلك إلاّ إبعاد عناصر الشغب الّذين كان يخشى منهم الجفاء والعِداء لولي الأمر من بعده، لتخلو المدينة منهم ويصفو الجو لخليفته الّذي أمرته السماء بنصبه يوم الغدير. وقد تبين له ـ والوحي يخبره ويأمره ـ انّ الحاقدين والموتورين ممّن وترهم عليّ في سبيل الدين ـ فقتل آباءهم وإخوانهم



وعشيرتهم ـ قد بدت منهم كوامن الشحناء على وجوههم، وبدأ التآمر والكيد. كلّ ذلك أحسّ به النبيّ صلى الله عليه وآله ورأى دنوّ أجله، فلابدّ له من اتخاذ ذلك التدبير الوقائي الّذي لو تمّ، لتمّ الأمر لولي الأمر من دون منازع.

فأمر بتجهيز جيش أسامة إلى بلاد مؤتة، وفي تأميره شاباً لم يتجاوز العشرين من عمره على قيادة جيش يضم من شيوخ المهاجرين والأنصار أشخاصاً بأعيانهم مؤكداً عليهم الخروج، ولعن المتخلف منهم، كلّ ذلك له دلالة واضحة وعملية، على أنّ الفضل للكفاءة وليس للسنّ مهما كان صاحبه وإنّ هذا الاجراء الاحتياطي الوقائي لو تمّ لكانت الأمة في راحة من عناء الشقاء والشقاق، والّذي لم تزل ولا تزال تكتوي بناره، فهو صلى الله عليه وآله حين اختار أسامة دون غيره ممّن سبق له أن ولاهم قيادة السرايا في الغزوات، كان يعطي أمته درساً بليغاً بأنّ الجدارة والاستحقاق إنّما تكونان بقدر الكفاءة لا بقدر السنّ، ولا شك في أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يرشح في توليته الرجال للمناصب إلاّ مستحقي الجدارة، فمن استحق بكفاءته موقعاً في القيادة قدّمه، وإن كان صغيراً في سنّه، لأن كبر السن لا يهب الأغبياء عقلاً، ولا صغر السن ينقص الأكفاء فضلاً.

فما الحداثة عن فضلٍ بمانعة ولا الكفاءة في سنّ وإن هرموا

قد أرسل الله عيسى وهو ابن ساعته فلم يُحابِ شيوخاً ما الّذي نقموا

وكأنّه صلى الله عليه وآله هيأ المسلمين لقبول (قاعدة الكفاءة) في ولاية أمورهم، ونبّههم عملياً إلى أن ليست الشهرة أو السن أو غيرها من مقوّمات الشخصية، كفيلة باستحقاق الإمارة والولاية، فلذا قال صلى الله عليه وآله رداً على من نقم تأمير أسامة عليهم: (وأيم الله إن كان ـ زيد- لخليقاً للإمارة، وانّ ابنه لخليق للإمارة)، كما سيأتي ذلك عن صحيح البخاري وغيره.

وبهذا التدبير الحازم قطع حجة الزاعمين انّ الأمارة والولاية لمن كان في السنّ متقدماً.

من كان تحت إمرة أسامة:

قال الرواة: لقد عقد اللواء لأسامة بيده، وأمّره على جيش عدته ثلاثة آلاف فيهم من قريش سبعمائة إنسان. وقد روى الرواة أسماء بعض الشيوخ الّذين كانوا في ذلك الجيش فكان منهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة والزبير وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وقتادة بن النعمان وسلمة بن أسلم وأسيد بن حضير وبشير بن سعد، وهناك آخرون»(٩) ولكن كلّ من سمّينا منهم ومن لم نسمّ لم يمتثلوا أمر النبيّ ﷺ، بل تخلّفوا وطعنوا في تأمير أسامة عليهم.

قال ابن أبي الحديد المعتزلي: «فتكلم قوم وقالوا: يستعمل هذا الغلام على جلّة المهاجرين والأنصار؟

فغضب رسول الله ﷺ لما سمع ذلك، وخرج عاصباً رأسه، فصعد المنبر وعليه قطيفة فقال: (أيها الناس ما مقالة بلغتني عن بعضكم في تأميري أسامة؟ لئن طعنتم في تأمير أسامة فقد طعنتم في تأميري أباه من قبله، وايم الله ان كان لخليقاً بالامارة، وابنه من بعده لخليق بها...) »(١٠).

وقال أيضاً: «وثقل رسول الله ﷺ واشتدّ ما يجده، فأرسل بعض نسائه إلى أسامة وبعض من كان معه يعلمونهم ذلك. فدخل أسامة من معسكره... فتطأطأ أسامة عليه فقبّله ورسول الله ﷺ قد اسكت فهو لا يتكلم، فجعل يرفع يديه إلى السماء ثمّ يضعهما على أسامة كالداعي له، ثمّ أشار إليه بالرجوع إلى عسكره، والتوجه لما بعثه، فرجع أسامة إلى عسكره.

ثمّ أرسل نساء رسول الله ﷺ يأمرنه بالدخول وقلن: انّ رسول الله ﷺ قد أصبح بارئاً، فدخل أسامة من معسكره يوم الاثنين الثاني عشر من ربيع الأوّل، فوجد رسول الله ﷺ مفيقاً، فأمره بالخروج وتعجيل النفوذ، وقال: (أغد على بركة الله).

وجعل يقول: (أنفذوا بعث أسامة)، ويكرر ذلك، فودّع رسول الله ﷺ وخرج



ومعه أبو بكر وعمر. فلمّا ركب جاءه رسول أم أيمن فقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله يموت.

فأقبل ومعه أبو بكر وأبو عبيدة، فانتهوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله حين زالت الشمس من هذا اليوم وهو يوم الاثنين وقد مات، واللواء مع بريدة بن الحصيب، فدخل باللواء فركزه عند باب رسول الله صلى الله عليه وآله وهو مغلق»(١١).

هذا ملخص حادث بعث أسامة ورزية من تخلف عنه.

(سؤال بعد سؤال فهل من جواب) ؟

أوّلاً: لقد مرّ بنا انّ أبا بكر وعمر وابن عوف وسعداً أو سعيداً والزبير وأبو عبيدة كانوا فيمن سمّاهم النبيّ صلى الله عليه وآله وأمرهم بالخروج فتخلفوا، وقد لعن صلى الله عليه وآله من تخلف عن جيش أسامة(١٢) فهل هم ممّن شملتهم لعنة الرسول صلى الله عليه وآله ؟ وكيف وهؤلاء ممّن زعم الزاعمون أنهم من المبشرين بالجنة، فهل يجوز أن يلعن النبيّ صلى الله عليه وآله من شهد له بالجنة وبشّره بها؟

ثانياً: لقد مرّ بنا أنّ بعض نساء النبيّ صلى الله عليه وآله أرسلت إلى أسامة وبعض من كان معه.

فمن هي تلكم البعض من نسائه صلى الله عليه وآله ؟ ومَن هم أولئك البعض ممّن كان مع أسامة؟

ولماذا لم يفصح الراوي بأسمائهم؟ فهل من المستبعد أن يكون تلكم البعض (الأوّل) هي من نسائه اللائي سبق للنبيّ صلى الله عليه وآله أن أسرّ إليهن حديثاً فلمّا نبأت به وأظهره الله عليه عرّف بعضه وأعرض عن بعض كما في سورة التحريم؟

وهل من المستبعد أن يكونا هما اللتان تظاهرا عليه كما في سورة التحريم؟

ثالثاً: لقد مرّ بنا أيضاً انّ نساء النبيّ صلى الله عليه وآله أرسلن إلى أسامة ثانياً يأمرنه

بالدخول، فهل كنّ جميع نسائه؟ أوهنّ اللائي أرسلن إليه أوّلاً؟ ومهما يكن فهل من حقهنّ الإرسال؟ وما هو حقهنّ في الأمر؟

رابعاً: لقد مرّ بنا أيضاً انّ أسامة وبعض من كان معه امتثلوا أمر النساء المرسلات، فهل كان أمرهنّ أوجب طاعة من أمر النبيّ ﷺ؟ فما بالهم تخلّفوا عن امتثال أمره ﷺ ولم يذهبوا حيث أمرهم وتباطؤا متثاقلين؟ ثمّ هم هبّوا سراعاً لامتثال من أمرتهم من النساء طائعين سامعين فيعودوا مسرعين؟

خامساً: لقد مرّ بنا كتمان الرواة لأسماء تلكم النسوة فهل كان كلّ الرواة نسيّاً فنسوا أسماءهن كما نسوا الوصية الثالثة في حديث الكتف والدواة؟ أم انّ في كتمان ذلك ستر عليهن والله يحب الساترين؟

ومهما تكن حقيقة ذلك فسيبقى التساؤل قائماً ـ وبدون جواب مقنع ـ هل كان ثمة تنسيق وتدبير بين بعض نساء النبيّ ﷺ وبين أسامة وبعض من كان معه؟

وهذا أيضاً ليس بالمستبعد من ساحة التصور، كما أنّه غير مستبعد حتى في مرحلة التصديق، لأنّ أسماء الّذين ذكرتهم الرواية أنّهم أقبلوا مع أسامة هم الثالوث ـ أبوبكر وعمر وأبوعبيدة ـ ونجد لهذا الثالوث أهلية الترشيح للخلافة فيما ترويه عائشة وقد مرّ حديثها، كما نجد لهذا الثالوث تنسيقاً في المواقف من بعد موت النبيّ ﷺ. كلّ ذلك يصدّق ما قيل من وجود تنسيق وتدبير بينهم وبين بعض نساء النبيّ ﷺ ويوحي بأن ثمة تخطيط وتآمر، حيث كان تشاور وتحاور، لاقتناص الخلافة من صاحبها بأي ثمن كان ولو على حساب الشرعية والدين.

لذلك لم يكن تخلف من تخلف عن جيش أسامة عفوياً.

كما لم يكن تثاقل أسامة بالخروج عاجلاً عفوياً أيضاً.

ولم تكن تلك المراسلات بين بعض أزواج النبيّ ﷺ وبين أسامة وبعض من كان معه عفوياً أيضاً.

كلّ ذلك يوحي بضلوع عناصر فاعلة وخطيرة في تلك المؤامرة، لذلك كان النفر الّذين وردت أسماؤهم يراوحون بيت النبيّ ولا يبارحونه، وان بارحه الرجال فلهم من نساء النبيّ صلى الله عليه وآله عون وعين.

فهذا كلّه قد أحسّ به صلى الله عليه وآله مضافاً إلى أنّ السماء توحي إليه بأخبارهم، ثمّ تأمره بتنفيذ أمر الله سبحانه، وإن كلّفه عناءً وجهداً، ولاقى عناداً ونَصَباً، فلذلك اتخذ التدبير الحازم والسريع. والأكثر ضماناً للنجاح ـ لو تم ـ فأمر أن يأتوه بالدواة والكتف، ليكتب للأمة كتاباً لن يضلوا بعده أبداً. وتلك الوثيقة هي الحجة الشرعية التحريرية الّتي لا يمكن أن تنكر أو تتناسى كسائر ما سبق منه شفاهاً. وتبقى حجة يحتج بها الخليفة من بعده.

فهذا هو ما أراده النبيّ صلى الله عليه وآله .

وهذا هو ما أدركه عمر وبقية من حضر من طائعين وعاصين. فنبذه عمر وتبعه قوم فشاقـّوا النبيّ صلى الله عليه وآله في أمره، وقبله آخرون ودعوا إليه سامعين طائعين.

وهذا هو الّذي لم يخف من بعدُ على الصحابة فرووه كما رأوه.

وهذا هو الّذي لم يخف على التابعين وتابعي التابعين، وحتى علماء التدوين، لذلك أجهزوا عليه فحرّفوه وزوّروا فيه، وقد مرّت رواياتهم في صور الحديث وستأتي شواهد أخرى.

وهذا هو الّذي تهرّب من ذكره صراحة بشكل وآخر علماء التبرير، فحاولوا جاهدين ليكتموا الحقّ، فقالوا إنّه اراد أن يكتب لأبي بكر، ولعمري لو كان ذلك صحيحاً لكان عمر أوّل المجيبين المستحبين. ولكن ذلك شأن الجدليين المعاندين، إيغالاً في صرف النظر عن حق الإمام عليّ عليه السلام الّذي أراد رسول الله صلى الله عليه وآله أن يكتب له ذلك الكتاب، فأمعنوا في إخفاء الحقيقة. وهيهات أن تخفى الشمس وإن جللها السحاب.

رابعاً ـ لماذا أراد علياً دون غيره؟

والجواب على هذا يستدعي مُقدمة نعرف منها دور الرسول صلى الله عليه وآله في ذلك. وتلك هي أن ننظر بتجرّد وموضوعية إلى ذلك الدور، فهل كان صلى الله عليه وآله فيه مأموراً؟ أو مختاراً؟ إذ لا يخلو من هاتين الحالتين.

فإن كان مأموراً ـ وهو لابدّ أن يكون كذلك كما هو شأن الرسالة ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾[١٣]- وما كان شأنه في التبليغ إلاّ على حد قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنْ النَّاسِ﴾[١٤].

ومن كان دوره التبليغ، والتبليغ فقط لأنّ الله سبحانه يقول:﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾[١٥].

فليس من حقـّه أن يكون له أيّ دور سوى تبليغ ما أمره الله به، وقد مرّ التصريح منه صلى الله عليه وآله بذلك حين اعترض عليه جلف جاف في أمر بيعة الغدير لعليّ عليه السلام : منك أو من الله؟ فأجاب قائلاً: الله الّذي لا إله إلاّ هو. من الله.

وحيث أنّ بيعة الغدير وكتابة الكتاب لو تمت، كلتاهما كانت لبيعة عليّ عليه السلام وخلافته، وهما من واد واحد، وفي الأولى كان عبداً مأموراً فكذلك هو في الثانية كان عبداً مأموراً، وأيضاً ليس من حقّ أيّ أحد أن يعترض عليه في تنفيذ أمره.

وإذا لم نقل بهذا فما هو إلّا الاختيار، وإنّما أراد عليّاً من نفسه لعواطف شخصية ـ والعياذ بالله ـ فلننظر لماذا تلك العواطف؟

هل كانت نسبية، فهو قريبه وابن عمه؟ وهذا غير مقبول ولا معقول، لأن للنبيّ صلى الله عليه وآله مِنَ العمومة وأبناء العمومة غير عليّ، وفيهم من هو أكبر سناً من عليّ، وليس فيهم من تحقد عليه قريش كما كانت تحقد على عليّ لأنّه قتل صناديدهم ووترهم في الله. فلماذا لم يشر إلى أيّ واحد من أولئك الأحياء فيؤهله لأي قيادة أو إمارة أو

ولاية لا تصريحاً ولا تلميحاً.

إذن ليست رابطة النسب وحدها هي المرجّح لعليّ دون غيره، وليس لقاعدة النسب أيّ دور في الترشيح.

ثمّ هل كانت رابطة المصاهرة لأنّه كان صهراً له على ابنته؟ وهذا أيضاً غير مقبول ولا معقول إذ لم تكن رابطة المصاهرة تكفي للترشيح، على أنّها ليست أقوى من رابطة القربى.

وقد كان للنبيّ صلى الله عليه وآله أصهارٌ غير عليّ، وهم أقدم مصاهرة منه، وتجمعه وإياهم قربى نسب من بُعد، كما في عثمان وهو من بني عبد مناف. فلماذا لم يحظَ عثمان بشرف ذلك الاختيار؟

إذن ليس تعيين عليّ عليه السلام للخلافة دون غيره على حساب القربى النسبية وحدها، ولا عليها وعلى رابطة المصاهرة. ولابدّ من أن يكون ليس للاختيار الشخصي من النبيّ صلى الله عليه وآله في تعيينه أيّ دور، وإنّما هو أمر من الله تعالى، ودوره هو التبليغ فقط، للمؤهلات الّتي كانت في عليّ عليه السلام ولم توجد في غيره.

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إذا قَضَى الله وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ الله وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِينًا﴾ (١٦).

النتائج:

لقد تبين بوضوح على الأسئلة المتشابكة على النحو الآتي:

١- ماذا أراد النبيّ صلى الله عليه وآله أن يكتب في الكتاب؟ الجواب: أراد أن يكتب كتاباً يعيّن فيه وليّ الأمر بعده.

٢- من أراد أن يكتب اسمه في الكتاب؟ الجواب: أراد أن يكتب اسم عليّ في ذلك الكتاب.

٣- لماذا أراد أن يكتب له ذلك الكتاب؟ الجواب: لأنّه رأى ضغائن قوم خشي عليه منهم.

٤- لماذا أراد علياً عليه السلام دون غيره؟ الجواب: لأن الله تعالى أمره بذلك.

من هم المعارضة؟

إذا رجعنا نستقرئ صور الحديث نجد تعتيماً متعمداً على أسماء المعارضة سوى اسم عمر بطلها المقدام صاحب الكلمة النافذة، كالسهم في قلب النبيّ صلى الله عليه وآله حتى (غمّ) أغمي عليه. وباختصار نجد: في الصورتين: (١، ٢) المرويتين عن عليّ عليه السلام وابن عباس، فقام بعضهم ليأتي به فمنعه رجل من قريش(؟) وقال: «انّ رسول الله يهجر».

وفي الصورتين (٣، ٤) المرويتين عن عمر: «فكرهنا ذلك أشد الكراهية»(؟).

وفي الصورة (٥) المروية عن جابر: فكان في البيت لغط وكلام وتكلم عمر...

وفي الصورة (٦) فاختلف من في البيت واختصموا فمن قائل يقول: القول ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله ومن قائل يقول: القول ما قال عمر.

وفي الصورة (٧) فقال بعض أصحابه: «انّه يهجر»، قال: ـ وأبى أن يسمي الرجل ـ فجئنا بعد ذلك، فأبى رسول الله أن يكتبه لنا.

وفي الصورة (٨) فقال بعض من كان عنده: «إنّ نبيّ الله ليهجر».

وفي الصورة (٩) برواية البخاري: فتنازعوا... فقالوا: «هجر رسول الله».

وبروايته الأخرى عن سفيان... فقالوا: «ما له أهجر» استفهموه.

وبرواية الطبري فقالوا: «ما شأنه أهجر» استفهموه.

وفي الصورة (١٠) برواية البلاذري، فقال: «أتراه يهجر»، وتكلموا ولغطوا.



وبرواية ابن سعد، فقالوا: «إنّما يهجر رسول الله».

وفي الصورة (١١) فقال بعض من كان عنده: «انّ نبيّ الله ليهجر».

وفي الصورة (١٢) فقال عمر: «قد غلبه الوجع» فاختلف أهل البيت فاختصموا فمنهم من يقول يكتب لكم... ومنهم من يقول ما قال عمر... فلمّا كثر اللغط والاختلاف، وغمّوا رسول اللهﷺ فقال: (قوموا عني).

وفي الصورة (١٤) فأقبل القوم في لغطهم.

وفي الصورة (١٥) فأخذ من عنده من الناس في لغط.

وفي الصورة (١٧) فلغطوا فقال: قوموا.

وفي الصورة (١٨) فتنازعوا عند رسول اللهﷺ وقال رجل من القوم: انّ الرجل ليهجر، فغضب رسول اللهﷺ وأمر بإخراجه وإخراج صاحبه.

وفي الصورة (١٩) فقال المعذول: انّ النبيّ يهجر كما يهجر المريض، فغضب النبيّ ﷺ، قال ﷺ: فأخرجوه فأخرجناه.

وفي الصورة (٢٠) فمنعه رجل...

وفي الصورة (٢١) فدعا العباس بصحيفة ودواة، وقال بعض من حضر: «انّ النبيّ ﷺ يهجر».

وفي الصورة (٢٢) فقالوا: «ما شأنه أهجر».

وفي الصورة (٢٤) إنّ قوما قالوا عن النبيّ ﷺ في ذلك اليوم: «ما شأنه هجر». رواه ابن حزم.

وفي الصورة (٢٥) فتنازعوا فقال بعضهم: ما له أهجر استعيدوه، فقال عمر قد غلبه الوجع. كما في رواية المقريزي.

هذه حصيلة ما ورد في صور الحديث الّذي تكثّرت وتكسّرت، حتى يصعب على الرائي فيها تجميع أجزائها بصورة واحدة. وهذا ما يدل على مدى التضبيب الّذي لفّ الهالة لتمييع الحالة، وتضييع القالة. ولكن لم يخف وجه الكراهية الّتي أبدتها



المعارضة بشدة، فهم الّذين نابذوا الرسول صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ منذ بدء دعوته حتى ساعة وفاته وما بينهما من مواقف، وما بالهم نسوا أنّ الخير كان ويكون فيما كانوا يكرهون.

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ (١٧).

وبعد هذا هل يصح أن يقول علماء التبرير أخيرهم العقاد وليس آخرهم، إنّ النبيّ كان يحبّ أن يحبّ الناس عليّاً، فهو يحبّه ويمهدّ له وينظر إلى غده... ثمّ يقول: وليس من الممكن... وليس من الممكن... ولابدّ لنا الآن من النظر في حال عمر وماذا أراد بقوله؟



ماذا قال عمر؟

ليس من شك فيما قال عمر، إذ نسب قول النبيّ صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ إلى الهجر: إنّ النبيّ يهجر، إنّما يهجر رسول الله.

وليس من شك في أنّ علماء التبرير أضفوا على جفاء هذه الكلمة، نسيجاً أوهى من نسيج العنكبوت، وألقوا ظلالاً ـ وضَلالاً ـ من التشكيك في تحوير ما قال لسماجته، وقد مرّ في صور الحديث ما طرأ على الكلمة من تحريف شائن، كما مرّ في أقوال علماء التبرير مقالة متهالك مائن، في تصريف الكلمة على وجوهها غير الصرفية، فقالوا يهجر إلى ليهجر، إلى أهجر إلى هَجر هَجَر واستنبطوا لكلٍ وجهاً في القراءة، حتى جعلوها من الإنشاء إلى الاخبار ثمّ عادوا إلى الاستفهام في مقام الإنكار وهو تشريق وتغريب، وتصعيد بلا تصويب، وإذ لم يجدوا مناصاً في إنكارها، جعلوها فضيلة لعمر بعد أن كانت وصمة عليه. فقالوا إنّما قال ذلك إنكاراً على من تخلف عن امتثال أمر النبيّ صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، وهذا التفسير يأباه عليهم حتى عمر.

ومهما يكن فإنّ الصحيح عندي أنّه قال: «انّ الرجل ليهجر» كما رواها الغزالي(١٨)، وإن ورد أيضاً: «انّه يهجر» كما في الصورة الحادية عشرة من صور

الحديث، وقد مرّت نقلاً عن ابن سعد في الطبقات[١٩]، ونقلها البيهقي مسنداً[٢٠]، وذكرناها عن المستخرج للإسماعيلي، نقلاً عن الملا عليّ القارئ في شرح الشفاء[٢١]، وفي طبقات ابن سعد أيضاً، ومسند أحمد[٢٢]، وكتاب السنّة للخلال المتوفى سنة ٣١١[٢٣]، ومعجم الطبراني الكبير[٢٤]، وغيرها: «فقالوا: إنّما يهجر رسول الله صلى الله عليه وآله»، وفي لفظ الطبري: «انّ رسول الله يهجر»[٢٥]، وفي تاريخ ابن خلدون: «فتنازعوا وقال بعضهم: انّه يهجر، وقال بعضهم: أهجر؟ يستفهم»[٢٦].

وجاء في حديث سليم بن قيس الهلالي عن ابن عباس: «فقال رجل منهم: انّ رسول الله يهجر»[٢٧]، وغير هؤلاء.

ويدلنا على نسبة عمر الهجر إليه صلى الله عليه وآله، تلجلج بعضهم عند ذكر كلمته فيقول: «قال كلمة معناها إنّ الوجع غلب عليه»، وهذا ما صنعه ابن أبي الحديد وسائر من استهجن الكلمة من علماء التبرير لما فيها من مساس بقداسة الرسول وقدسية رسالته. فحذفوها وأثبتوا البديل عنها: «قد غلب عليه الوجع».

والآن ليفكر القارئ في أمر عمر أيّ شيء كان يدعوه لتلك المقالة النابية والكلمة القارصة؟ وماذا عليه لو كان النبيّ صلى الله عليه وآله كتب ذلك الكتاب ليعصم عمر وغير عمر من الأمة من الضلالة إلى الأبد؟

وهل كان عمر يحب أن يبقى الناس في طخياء الضلالة يعمهون؟ فليقل علماء التبرير ما عندهم؟ وهل كان عمر يعتقد في نفسه «إنّ النبيّ يهجر»؟ وكذلك فليقولوا ما شاؤا في ذلك، وقد مرّ بعض ما عندهم من تخليط.

أم كان عمر يريد أمراً آخر من وراء كلمته، فلم يرَ لديه أبلغ ممّا قاله ليبلغ مراده؟ وهذا ما نراه ولا نتجنّى عليه، فقد كان هو أيضاً يراه، وقد صرّح بذلك، ومرّت بعض تصريحاته في التعقيب على ما قاله علماء التبرير (عمريون أكثر من عمر) فراجع حيث علم أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يريد أن يكتب الكتاب باسم عليّ فمنع من ذلك.

فمنها قوله: «ولقد أراد ـ رسول الله صلى الله عليه وآله ـ أن يصرّح باسمه ـ يعني عليّاً ـ فمنعت من ذلك اشفاقاً وحيطة على الإسلام»؟!

ومنها قوله: «لقد كان من رسول الله صلى الله عليه وآله ذرواً من قول لا يثبت حجة ولا يقطع عذراً».

ومنها قوله: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أراد ذلك وأراد الله غيره، فنفذ مراد الله ولم ينفذ مراد رسوله، أو كلّ ما أراد رسول الله كان»؟!

ومنها قوله: «فكرهنا ذلك أشد الكراهية» (؟)

ولماذا يا أبا حفص؟ ولا نحتاج إلى الجواب، ما دمت أنت القائل لابن عباس: «إنّ قومكم كرهوا أن يجمعوا لكم الخلافة والنبوة». ولماذا أيضاً؟ وأنت تعلم أنّ عليّاً كان أحق بها من غيره، وأنت الّذي اعترفت بذلك وقلت لابن عباس: «أما والله يا بني عبد المطلب لقد كان عليّ فيكم أولى بهذا الأمر مني ومن أبي بكر».

وهذه الأقوال جميعها قد مرّت مسندة إلى مصادر موثوقة فراجع (عمريون أكثر من عمر).



من أين علم عمر مراد الرسول صلى الله عليه وآله؟

والآن لنبحث من أين علم عمر أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أراد أن يكتب الكتاب باسم عليّ عليه السلام، وهو لم يذكره باسمه كما في الحديث، ولم يكتب بعد كتابه ليعلم بذلك عمر، فمن أين علم بذلك فقال «انّه ليهجر»؟

لقد علم ذلك من قوله صلى الله عليه وآله: (لن تضلوا بعده ـ بعدي ـ أبداً).

وهذه الكلمة لم ترد في شيء من الأحاديث النبوية إلاّ في بضعة أحاديث كلّها توحي بفضل عليّ منفرداً أو مجتمعاً مع أهل بيته خاصة، وهم فاطمة والحسن والحسين الّذين هم قرناء الكتاب، كما في حديث الثقلين والتمسك بهما عاصم من الضلالة.

وإلى القارئ تلكم الأحاديث الّتي وردت فيها جملة: (لن تضلوا)، وهي دالة على انّ التمسك بعليّ وأهل بيته أمان من الضلالة، ولم ترد في حقّ أيّ إنسان سواهم:

أوّلاً: حديث الثقلين وهو من الأحاديث المتواترة رواه أكثر من أربعين صحابياً في ستة مواطن، وأخرجت أحاديثهم المصادر الكثيرة وقد نافت على المائة[٢٨]. ولفظه كما في أكثر من موطن قاله رسول الله صلى الله عليه وآله فيه ذلك: (أيّها الناس إنّي تركت فيكم الثقلين لن تضلوا ما تمسكتم بهما ـ الأكبر كتاب الله، والأصغر عترتي أهل بيتي ـ وإنّ اللطيف الخبير عهد إليَّ أنّهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض كهاتين ـ أشار بالسبابتين ـ ولا أنّ أحدهما أقدم من الآخر، فتمسكوا بهما، لن تضلوا ولا تقدّموا منهما ولا تخلفوا عنهما، ولا تعلمّوهم فإنّهم أعلم منكم).

وهذا ما قاله في حجة الوداع في يوم عرفة وفي مسجد الخيف بمنى وفي غدير خم، سوى ما قاله قبل ذلك في يوم فتح الطائف عام ثمان من الهجرة، وسوى ما قاله بعد حجة الوداع وآخر مرة في هجرته وعلى منبره يوم قبض صلى الله عليه وآله.

وقد كان أبو بكر يقول: «عليّ عترة رسول الله صلى الله عليه وآله» كما أخرج ذلك عنه السيوطي في جمع الجوامع وعنه المتقي الهندي في كنز العمال[٢٩].

ثانياً: ما رواه الحسن بن عليّ وعائشة وأنس وجابر مرفوعاً قال: «ادعوا إليَّ سيّد العرب ـ يعني عليّ بن أبي طالب ـ فقالت عائشة: ألستَ سيّد العرب؟ فقال: (أنا سيّد ولد آدم وعليّ سيّد العرب)، فلمّا جاء أرسل إلى الأنصار فأتوه فقال لهم: (يا معشر الأنصار ألا أدلكم على ما إن تمسكتم به (لن تضلوا) بعده أبداً)؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «هذا عليّ فأحبوه بحبي وأكرموه بكرامتي، فان جبرئيل أمرني بالذي قلت لكم من الله (عزّ وجل)»[٣٠].

ثالثاً: ما روته أم سلمة قالت: «خرج رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم إلى صرحة هذا المسجد فنادى بأعلى صوته فقال: (ألا لا يحلّ هذا المسجد لجنب ولا

لحائض إلاّ لرسول الله وعليّ وفاطمة والحسن والحسين، ألا قد بيّنت لكم الأسماء أن لا تضلوا) »[٣١].

رابعاً: ما رواه زيد بن أرقم قال: «كنا جلوساً عند رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: (ألا أدلكم على من لو أسترشدتموه (لن تضلوا) ولن تهلكوا)؟ قالوا: بلى يا رسول الله قال: (هو هذا وأشار إلى عليّ بن أبي طالب) ثمّ قال: (وآخوه ووازروه وصدّقوه وانصحوه فإنّ جبرئيل أخبرني بما قلت لكم) »[٣٢].

خامساً: وثمة حديث ـ رواه ابن حجر في الصواعق[٣٣] ـ جاء فيه التصريح باسم عليّ عقب ذكر حديث الثقلين فاقرأ ذلك: «إنّه صلى الله عليه وآله قال ـ في مرض موته ـ (أيّها الناس يوشك أن أقبض قبضاً سريعاً فينطلق بي وقد قدّمت إليكم القول معذرة إليكم، ألا وإني مخلّف فيكم كتاب ربي (عزّ وجل) وعترتي أهل بيتي ثمّ أخذ بيد عليّ فرفعها فقال: هذا عليّ مع القرآن، والقرآن مع عليّ، لا يفترقان حتى يردا عليَّ الحوض، فاسألوهما ما خلّفت فيهما) ».

سادساً: ما رواه ابن عباس (رضي الله عنه) قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (لن تضلوا ولن تهلكوا وأنتم في موالاة عليّ، وإن خالفتموه فقد ضلّت بكم الطرق والأهواء في الغيّ فاتقوا الله، فإنّ ذمة الله عليّ بن أبي طالب) »[٣٤].

وأحسب انّ هذا هو تتمة ما مرّ قبله، ومهما يكن فهذه جملة أحاديث وردت فيها صيغة (لن تضلوا) (أن لا تضلوا) وكلها في أهل البيت عليهم السلام منها ما يخصّ عليّاً بمفرده، ومنها ما يعمّه وبقية أهل بيته، فهل من المعقول والمقبول دعوى انّ عمر لم يسمعها؟ ليس من الممكن أن لا يكون عمر سمعها من النبيّ صلى الله عليه وآله أو ممّن سمعها منه كلّها أو بعضها، وحيث لم يرد في مورد جملة (لن تضلوا) إلاّ وهي توحي بذكر عليّ وأهل بيته عليهم السلام، فلذلك لمّا قال صلى الله عليه وآله: (ائتوني بدواة وكتف لأكتب لكم كتاباً لن تضلوا)، أستشعر عمر من ذلك ما هو إلاّ التصريح باسم عليّ في ذلك الكتاب، فتلك

حجة مكتوبة ليس من السهل عليه ولا على غيره إنكارها. وذلك هو ما اعترف به لابن عباس بعد ذلك، فلم يجد سلاحاً أقوى عنده يشهره في وجه الشرعية في ذلك الوقت غير كلمة «انّ النبيّ ليهجر» وبذلك نسفٌ للمحاولة الفعلية ولجميع المحاولات اللاحقة الّتي ربّما يفاجأ بها. وهذا معنى كلماته الّتي مرّت على القارئ في اعترافاته الخطيرة، فراجع.

فنسبة الهجر إلى النبيّ المعصوم إقدامٌ جريء، مع إساءة أدب مع النبيّ صلى الله عليه وآله ومساس بشخصه الكريم، وأجرأ من ذلك دعواه في كلمته الأخرى «وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله»، ولنستذكر ما مرّ من أقوال علماء التبرير الّذين رأوا في هذه الكلمة دليلاً على فقاهة عمر بل وأفقهيته على ابن عباس، حيث اكتفى بالقرآن ولم يكتف ابن عباس به (؟!) وهذا ما مرّ عن ابن بطال والنووي وغيرهما فراجع. فقد بيّنا هناك من هو الأفقه منهما بحجج لا يقوى زوامل الأسفار على حملها فضلاً عن ردّها.

والآن فلنعد إلى تفسير كلمته «حسبنا كتاب الله» وما تعنيه من دلالة ظاهرة وما تخفي من معنى اشتملت عليه، وماذا أراد عمر بقوله: «وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله»:

ماذا أراد عمر بقوله: «حسبنا كتاب الله»؟

ليس في قوله: «حسبنا» أيّ غموض لغوي، ولا اشتراك لفظي، ومعناه كفانا، و(حَسبَ) اسم معنى لا اسم فعل، بدليل زيادة الباء عليه في قولهم بحسبك درهم، وهكذا قول الداعي حسبي الله، أي كفاني دون غيره، كما يصح أن يقول (بحسبي) أي كفاني، هذا من ناحية المعنى في اللغة العربية. إذن ماذا أراد عمر غير ذلك؟ وهل وراء ذلك مراد لعمر؟ نعم إنّه الكناية عن الاستغناء بالقرآن دون عديله، وما عسى ذلك الرفض إلاّ لمن عيّنه رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث الثقلين، وهم العترة، الّذين هم الثقل

الأصغر، وهو الآخر الّذي يأباه عمر فاستبعده جاهداً، وفرض الاستغناء بالقرآن وحده فقال: «وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله». وذلك ما دلّ عليه معنى (حسبنا) أي كفانا، وإن قيل ما الدليل على انّ ذلك مراد عمر؟

فإنّا نقول: دليلنا على ذلك اعترافاته السابقة بأنّه فهم ذلك فقال: «حسبنا... الخ».

ولولا أن يكون ذلك مراد عمر لما كان معنى لقوله: «حسبنا كتاب الله» ولا معنى لقوله: «وعندكم القرآن»، واحتمال أنّه أراد الاستغناء بالقرآن وحده لأنّه فيه تبيان كلّ شيء، لقوله تعالى: ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[٣٥]، كما قاله علماء التبرير فليس ذلك بصحيح ولا يمكن أن يُصحَح له، لأن القرآن وحده لا يغني ما لم يكن معه مَن يعلم تأويله قال تعالى:﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ الله وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[٣٦]، والله سبحانه يقول:﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[٣٧]، وقد ورد عن الإمام عليّ عليه السلام قوله في تفسير هذه الآية فقال: (نحن أهل الذكر) ولا شك أنّ عليّاً عليه السلام كان منهم بل ومن أفاضلهم، كيف لا وهو الّذي دعا له الرسول بأن يكون الأذن الواعية، وفيه نزل قوله تعالى:﴿ وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾[٣٨]، وهذا هو الّذي أدركه عمر وفهمه، لذلك استبعد الضميمة عن القرآن، فرفضها ومنع النبيّ صلى الله عليه وآله من كتابة الكتاب الّذي لن تضل أمته من بعده ما إن تمسكوا به.

وفي حديث الثقلين دلالة واضحة أنّ التمسك بهما معاً ـ القرآن والعترة ـ هو السبيل العاصم من الضلالة. وليس التمسك بأحدهما دون الآخر بعاصم وحده.

ونحن إذا استذكرنا ما مرّ آنفاً من انّ عمر كان جاداً في دفع عليّ عما أراده الله تعالى له على لسان نبيّه، ولمّا كان عليّ عليه السلام هو واحد من العترة بل هو سيدهم، أدركنا المعنى الحقيقي لكلمة عمر: «حسبنا كتاب الله» وهي تعني التفكيك بين القرآن والعترة عند التمسك بهما. والرد الحاسم على استبعاد العترة من أهلية التمسك بها،

لذلك ارتكب ما ارتكب ممّا لا يجوز لمثله أن يفعله، وقال ما قال ممّا ليس من حقّه أن يقوله. ولكنه اليقظ الحذر والمتمرّس على الخلاف على النبيّ صلى الله عليه وآله، وشواهد ذلك يكفي منها يوم صلح الحديبية، ويوم الصلاة على ابن أبيّ. وغير ذلك.

فأي مانع له الآن أن يعلن الخلاف، ويقول ما لا يحل له ولأي مسلم أن يقوله فينسب الهجر إلى النبيّ المعصوم. ما دام هو بذلك يرفض قرناء الكتاب، وكان من الطبيعي لمثله، وهو يريد ذلك أن يقول للحاضرين: «وعندكم القرآن» ـ يعني لا حاجة لنا بالعترة الّتي يدعونا الرسول صلى الله عليه وآله إلى التمسك بالكتاب وبها كما في حديث الثقلين ـ.

ولندع هذا الجانب التفسيري لكلمته، ولنعد إلى الجانب اللفظي لها. ولنستغفل عقولنا ثانية، وكأننا نبحث عن حاقّ المعنى لقوله. فماذا كان يعني بكلمته: «حسبنا كتاب الله»؟ أو ليس معنى ذلك هو رفض السنّة؟ الّتي هي تلو الكتاب؟ أفهل كان يرى حقاً عدم حجية السنّة؟

نعم كان وكان، ولسنا نحمّله إلاّ تبعة أفعاله، لأنّه ممّن أمر في أيامه بتحريقها ومحوها(٣٩). وما دام ليس من حقنا أن نحمّله خشية الاتهام بأنا لسنا معه على رأي فلنترك الحديث لأئمّة عمريّين لا يشك في ولائهم لعمر، مثل الإمام الشافعي وابن حزم، والبيهقي، والسيوطي.

فلنقرأ ما يقول كلّ واحد في عدم الاستغناء بالكتاب وحده ولابدّ من السنّة معه، وهم غير متهمين فيما يقولونه في إدانة من قال بالاستغناء بالكتاب وحده حتى ولو كان عمر:

١ ـ ماذا قال الشافعي؟

قال الإمام الشافعي في الرسالة ونقله عنه البيهقي في المدخل(٤٠): «قد وضع الله رسوله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم من دينه وفرضه وكتابه الموضع الّذي أبان جلّ ثناؤه أنّه جعله علماً لدينه بما افترض من طاعته، وحرّم من معصيته وأبان من فضيلته،



بما قرن بين الإيمان به مع الإيمان به فقال تبارك وتعالى: ﴿ فَآمِنُوا بِالله وَرَسُولِهِ﴾[٤١] وقال: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالله وَرَسُولِهِ﴾[٤٢] فجعل كمال ابتداء الإيمان الّذي ما سواه تبع له الإيمانَ بالله ثمّ برسوله معه.

قال الشافعي: وفرض الله على الناس إتباع وحيه وسنن رسوله فقال في كتابه: ﴿لَقَدْ مَنَّ الله عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إذ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[٤٣].

قال الشافعي: فذكر الله الكتاب والقرآن، وذكر الحكمة فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنّة رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم. وقال: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى الله وَالرَّسُولِ﴾[٤٤] ـ ثمّ ساق الكلام إلى أن قال: فأعلمهم أنّ طاعة رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم طاعته فقال: ﴿ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[٤٥].

واحتج أيضاً في فرض اتباع أمره بقوله: ﴿ لا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ الله الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[٤٦] وقوله: ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٤٧] وغيرها من الآيات الّتي دلت على اتباع أمره ولزوم طاعته فلا يسع أحد رد أمره لفرض الله طاعة نبيه».

٢ – ماذا قال ابن حزم؟

قال ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام: «لاتعارض بين شيء من نصوص القرآن ونصوص كلام النبيّ صلى الله عليه وآله وما نقل من أفعاله فقال سبحانه خبراً عن رسوله: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[٤٨]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ



كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (٤٩)، وقوله: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ (٥٠). فأخبر (عزّ وجل) انّ كلام نبيّه وحي من عنده كالقرآن في أنّه وحي...اهـ»(٥١).

٣- ماذا قال البيهقي؟

وقال البيهقي بعد احكامه هذا الفصل: «ولولا ثبوت الحجة بالسنّة لما قال صلّى الله عليه (وآله) وسلّم في خطبته بعد تعليم من شهده أمر دينهم (ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب فربّ حامل مبلّغ أوعى من سامع) ثمّ أورد حديث: (نضّر الله امرؤاً سمع منا حديثاً فأدّاه كما سمعه، فربّ مبلّغ أوعى من سامع) ». وهذا الحديث متواتر كما سأبينه.

قال الشافعي: «فلمّا ندب رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها، دلّ على أنّه لا يأمر أن يؤدّى عنه إلاّ ما تقوم به الحجة على من أدي إليه، لأنّه إنّما يؤديَ عنه حلال يؤتى، وحرام يجتنب، وحدّ يقام، ومال يؤخذ ويعطى، ونصيحة في دين ودنيا».

ثمّ أورد البيهقي من حديث أبي رافع قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتي الأمر من أمري ممّا أمرتُ به أو نَهيتُ عنه فيقول: لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه) »(٥٢).

وأخرج البيهقي بسنده عن شبيب بن أبى فضالة المكي: «انّ عمران بن حصين (رضي الله عنه) ذكر الشفاعة فقال رجل من القوم: يا أبا نجيد إنكم تحدثونا بأحاديث لم نجد لها أصلاً فى القرآن؟ فغضب عمران وقال لرجل: قرأت القرآن؟ قال: نعم، قال: فهل وجدت فيه صلاة العشاء أربعاً ووجدت المغرب ثلاثاً، والغداة ركعتين، والظهر أربعاً، والعصر أربعاً؟ قال: لا، قال: فعن من أخذتم ذلك؟ ألستم عنا أخذتموه وأخذناه عن رسول الله صلى الله عليه وآله !؟

أوجدتم فيه من كلّ أربعين شاة شاة، وفى كلّ كذا بعير كذا، وفى كلّ كذا درهماً كذا؟ قال: لا، قال فعن من أخذتم ذلك؟ ألستم عنا أخذتموه وأخذناه عن النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم.

وقال: أوجدتم في القرآن: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (٥٣)، أو وجدتم فيه فطوفوا سبعاً، واركعوا خلف المقام؟ أو وجدتم في القرآن: لاجلب ولاجنب ولا شغار في الإسلام؟

أما سمعتم الله يقول في كتابه: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (٥٤)؟

قال عمران: فقد أخذنا عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أشياء ليس لكم بها علم» (٥٥).

وأخرج البيهقي والحاكم عن الحسن قال: «بينما عمران بن الحصين يحدث عن سنّة رسول الله إذ قال له رجل يا أبا نجيد حدّثنا بالقرآن، فقال له عمران أنت وأصحابك تقرؤون القرآن!؟ أكنت تحدّثني عن الصلاة وما فيها وحدودها؟

أكنت تحدّثني عن الزكاة في الذهب والإبل والبقر وأصناف المال؟ ولكن قد شهدتُ وغبتَ أنتَ، ثمّ قال: فرضَ رسول الله صلى الله عليه وآله في الزكاة كذا وكذا، فقال الرجل: أحييني أحياك الله.

قال الحسن فما ماتَ ذلك الرجل حتى صار من فقهاء المسلمين» (٥٦).



٤ - ماذا قال السيوطي؟

قال في ديباجة كتابه: «اعلموا يرحمكم الله انّ من العلم كهيئة الدواء، ومن الآراء كهيئة الخلاء، لا تذكر إلاّ عند داعية الضرورة، وان ممّا فاح ريحه في هذا الزمان. وكان دارساً بحمد الله تعالى منذ أزمان، وهو انّ قائلاً رافضياً (؟) زنديقاً أكثر في كلامه: انّ السنّة النبوية والأحاديث المروية ـ زادها الله علواً وشرفاً ـ لا يحتج بها، وأنّ

الحجة في القرآن خاصة، وأورد على ذلك حديث: ما جاءكم عني من حديث فاعرضوه على القرآن، فإن وجدتم له أصلاً فخذوا به وإلاّ فردّوه. هكذا سمعت هذا الكلام بجملة منه وسمعه منه خلائق غيري... فاعلموا رحمكم الله من أنكر كون حديث النبيّ صلى الله عليه وآله وقولاً كان أو فعلاً بشرطه المعروف في الأصول حجة، كفر وخرج عن دائرة الإسلام وحشر مع اليهود والنصارى أو مع من شاء الله من فرق الكفرة...

وأصل هذا الرأي الفاسد أنّ الزنادقة وطائفة من غلاة الرافضة ذهبوا إلى إنكار الاحتجاج بالسنّة والاقتصار على القرآن...»[٥٧] إلى آخر كلامه.

ونحن لا نريد مناقشته في حكمه الكلي على الكبرى فهو عين الصواب، ولكن هلّم الخطب في تطبيق الحكم على الصغرى في المقام.

ويجب أن لا يُستغفَل القارئ بما قاله السيوطي الّذي شنّها حرباً شعواء على ذلك الرافضي المجهول الهوية. كما يجب أن لا نظلمه مادامت حجته صحيحة كما حكاها عنه السيوطي نفسه.

فإنّ الّذي زعمه السيوطي في حكاية قوله: «هو إهمال السنّة بالمرة فلا يحتج بها». بينما الّذي حكاه من فحوى دليله هو وجوب عرض السنّة على الكتاب، والأخذ بها ما دامت غير مخالفة له. وأين هذا من عدم حجيتها والاكتفاء بالقرآن؟.

وإذا صحّ ما ذكره السيوطي عنه من الدليل يكون الرافضي المجهول الهوية على حق في كلامه، لأنّ الحديث الّذي يخالف القرآن زخرف وباطل ويضرب به عرض الجدار. وهذا هو المنطق الصحيح والسليم الّذي يقطع جهيزة كلّ الوضاعين والمدلّسين الّذين كذبوا في الحديث ونسبوه زوراً إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، وهو منه ومنهم بريء.

وأين هذا ما شهّر به السيوطي بقوله: «إنكار الاحتجاج بالسنّة والاقتصار على القرآن...»؟ وهل من الإنصاف أن يرمي بالزندقة لأنّه يقول إنّ السنّة ليست ناسخة للقرآن ولا قاضية عليه، ولأنّ السنّة الصحيحة هي الّتي لا تخالف القرآن!

ثمّ ما رأي السيوطي في قول عمر: «حسبنا كتاب الله وعندكم القرآن» أليس ذلك نبذه للسنّة نبذ الحصاة وراء ظهره؟

ثمّ ما رأي السيوطي في قول عمر في خطبته: «لا يبقين أحد عنده كتاباً إلاّ أتاني به فأرى فيه رأيي»، فظنوا أنّه يريد النظر فيها ليقوّمها على أمر لا يكون فيه اختلاف، فأتوه بكتبهم فأحرقها بالنار(٥٨). كما بعث إلى الامصار يأمرهم: من كان عنده شيء فليمحه؟(٥٩).

فهل يا ترى من هو الّذي أنكر الاحتجاج بالسنّة؟ ذلك الرافضي المنكود حظه؟ أم هو عمر بن الخطاب المشهود رفضه؟

ثمّ هل من حقّنا ان نسأل السيوطي عن حكمه هل هو مخصوص بذلك الرافضي؟ أم هو عام لكل من أنكر الاحتجاج بالسنّة؟ وهل يرضى أن يحكم به على عمر؟ وهل يرضى بذلك علماء التبرير وهو منهم؟ ثمّ ما باله وهو من أهل السنّة، ومادام غيوراً على السنّة، يستنكر ما قاله الرافضي الّذي حامى عن حريم السنّة بأن لا تشوبها شوائب الكذابين، بل كان الأولى أن يدعو له ويستغفر له، فهو يريد حماية السنّة لاعدم الاحتجاج بها ونبذها كمن قال: «حسبنا كتاب الله وعندكم القرآن»، بالله لقد صحّ المثل السائر: (رمتني بدائها وانسلّت)، وما علينا الآن إلاّ أن نقول للسيوطي رضينا بك حَكَماً بيننا وبينك ورضينا بحكمك على كلّ من قال بعدم الاحتجاج بالسنّة من الأولين والآخرين من أيّ فرق المسلمين.

ويكفينا في إدانة السيوطي كتابه: (اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة) لماذا كتبه؟ أليس لتخليص السنّة من الشوائب. إذن فقول الرافضي بعرض السنّة على الكتاب خير ميزان وليس فيه عين، وكتابه المذكور لم يخلّص السنّة من كلّ شين. ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلاّ أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾(٦٠).



وأخيراً فقد تبين لنا أنّ عمر إنّما قال: «حسبنا كتاب الله، عليكم بالقرآن» ليستفرد بالكتاب وهو الثقل الأكبر ويستبعد الثقل الأصغر وهم العترة، وسيّد العترة عليّ كما هو معلوم عند المسلمين، وكان أبو بكر يقول ذلك أيضاً[٦١]. وليس معنى ذلك الاستبعاد لأهل البيت عن ساحة الخلافة، يعني بالضرورة أن لا نجد عمر يتحدّث بفضائلهم كما كان أبو بكر يفعل كذلك، حتى لقد عقد المحب الطبري في الرياض النضرة باباً في ذكر ما رواه أبو بكر في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام وباباً (في ذكر ما رواه عمر في عليّ)، ووردت عنهما أحاديث كثيرة في فضائل أهل البيت، يقف عليها الطالب في كتب المناقب للخوارزمي الحنفي وابن المغازلي المالكي والفصول المهمة لابن الصباغ المالكي سوى ما أورده الحاكم في المستدرك وابن عساكر الشافعي في تاريخ دمشق وغيرهم وغيرهم. فالحديث بفضائل أهل البيت ليس بضارّ لهما بل ربّما أصابا منه نفعاً من تطييب النفوس بإظهار المودة بعد ما تمّ استبعادهم عن الخلافة، ثمّ تجريدهم حتى من بعض اختصاصهم.

ألم يروِ الطبراني في الأوسط وعنه الهيثمي في مجمع الزوائد عن عمر قال: «لمّا قبض رسول الله صلى الله عليه وآله جئت أنا وأبو بكر إلى عليّ فقلنا ما تقول فيما ترك رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: نحن أحقّ الناس برسول الله صلى الله عليه وآله قال: فقلت: والّذي بخيبر؟ قال: والّذي بخيبر، قلت: والّذي بفدك؟ قال: والّذي بفدك. فقلت أما والله حتى تحزّوا رقابنا بالمناشير فلا»[٦٢].

٥ ـ ماذا قال السندي في حاشيته على البخاري؟

قال: إنّ الأمر الصادر يفيد أنّه أمن من الضلال، فالكتاب الّذي يريد الرسول صلى الله عليه وآله أن يكتبه سبب للأمن من الضلال ودوام الهداية. فكيف يخطر على بال إنسان أنّه سيترتب عليه عقوبة أو فتنة أو عجز.

أمّا قوله: «حسبنا كتاب الله» لأنّه تعالى قال: ﴿ما فرّطنا في الكتاب من

شيء﴾[٦٣]، ويقول: ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم﴾[٦٤]، فكلّ من الآيتين لا يفيد الأمن من الضلال ودوام الهداية للناس، ولو كان كذلك لما وقع الضلال، ولكن الضلال والتفريق في الأمة قد وقع بحيث لا يرجى رفعه، كما أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يقل لهم أنّ مراده أن يكتب لهم الأحكام حتى يقال على ذلك: إنّه يكفي فهمها من كتاب الله، ولو فرض أنّ مراد النبيّ صلى الله عليه وآله كان كتابة بعض الأحكام، فلعل النص على تلك الأحكام منه صلى الله عليه وآله سبب للأمن من الضلالة. وعلى هذا لا وجه لقولهم: «حسبنا كتاب الله»، بل لو لم يكن فائدة النص إلاّ الأمن من الضلالة لكان مطلوباً جداً، ولا يصح تركه للاعتماد على أنّ الكتاب جامع لكلّ شيء، كيف والناس محتاجون إلى السنّة أشد احتياج مع كون الكتاب جامعاً، وذلك لأنّ الكتاب وإن كان جامعاً إلاّ أنّه لا يقدر كلّ أحد على الاستخراج منه. وما يمكن لهم استخراجه منه لا يقدر كلّ أحد استخراجه منه على وجه الصواب.

ولهذا فوّض الله لرسوله البيان مع كون الكتاب جامعاً فقال تعالى لنبيّه: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم﴾[٦٥]، ولاشك في أنّ استخراجه صلى الله عليه وآله من الكتاب على وجه الصواب يكفي ويغني في كونه نصاً مطلوباً لنا، لاسيما إذا أمرنا به، ولاسيما إذا وعد على ذلك الأمن من الضلال، فما معنى قول «حسبنا كتاب الله» بعد ذلك[٦٦]؟

٦ ـ ماذا في القراءة الخلدونية[٦٧]؟

ليس من جديد عند ابن خلدون سوى التفافه على حديث الدواة والكتف، بقفزة غير بارعة فطواه وطمس معالم الإدانة فيه في موضع مقدمته فقال: ـ وهو يذكر أمر النبيّ صلى الله عليه وآله بإحضار الدواة والقرطاس ليكتب صلّى الله عليه (وآله) الوصية -: «وان عمر منع من ذلك»(!).

ثمّ قال: «وما تدّعيه الشيعة من وصيته لعليّ (رضي الله عنه) وهو أمرٌ لم يصحّ ولا نقله أحدٌ من أئمة النقل.

والّذي وقع في الصحيح من طلب الدواة والقرطاس ليكتب الوصية وان عمر منع من ذلك، فدليل واضح على أنّه لم يقع»[٦٨].

ثمّ عاد في تاريخه فقال: «في مرضه صلى الله عليه وآله: ثمّ جمع أصحابه فرحّب بهم وعيناه تدمعان ودعا لهم كثيراً وقال: (أوصيكم بتقوى الله وأوصي الله بكم واستخلفه عليكم، وأودّعكم إليه إني لكم نذير وبشير ألاّ تعلوا على الله في بلاده وعباده فإنه قال لي ولكم: ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٦٩]، وقال: ﴿ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْكَافِرِين﴾[٧٠]».

ثمّ سألوه عن مغسّله؟ فقال: (الأدنون من أهلي).

وسألوه عن الكفن؟ فقال: (في ثيابي هذه أو بياض مصر أوحلّة يمانية).

وسألوه عن الصلاة عليه؟ فقال: (دعوني على سريري في بيتي على شفير قبري، ثمّ اخرجوا عني ساعة، حتى تصلي عليّ الملائكة، ثمّ ادخلوا فوجاً بعد فوج فصلّوا وليبدأ رجال من أهل بيتي ثمّ نساؤهم).

وسألوه عمّن يدخله القبر؟ فقال: (أهلي).



ثمّ قال: (إئتوني بدواة وقرطاس، اكتب لكم كتاباً لا تضلّون بعده) فتنازعوا وقال بعضهم: إنه يهجر، وقال بعضهم: أهجر؟ يستفهم، ثمّ ذهبوا يعيدون عليه، ثمّ قال: (دعوني فما أنا فيه خير ممّا تدعونني إليه). وأوصى بثلاث: أن يخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأن يجيزوا الوفد كما كان يجيزهم. وسكت عن الثالثة أو نسيها الراوي، وأوصى بالأنصار فقال: (إنّهم كرشي وعيلتي الّتي أويت إليها، فأكرموا كريمهم، وتجاوزوا عن مسيئهم، فقد اصبحتم يا معشر المهاجرين تزيدون والأنصار لا يزيدون). ثمّ قال: (سدّوا هذه الأبواب في المسجد إلاّ باب أبي بكر فإنّي لا أعلم أمرءاً أفضل يداً عندي في الصحبة من أبي بكر ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن صحبة إخاء وإيمان حتى يجمعنا الله عنده).

ثمّ ثقل به الوجع واغمي عليه، فاجتمع إليه نساؤه وبنوه، وأهل بيته والعباس وعليّ.

ثمّ حضر وقت الصلاه فقال: (مروا أبا بكر فليصل بالناس) فقالت عائشة: «إنّه رجل أسيف لا يستطيع أن يقوم مقامك فمر عمر». فامتنع عمر وصلّى أبو بكر، ووجد رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم خفّة فخرج، فلمّا أُحس به أبو بكر تأخر فجذبه رسول الله ﷺ وأقامه مكانه، وقرأ من حيث انتهى أبو بكر ثمّ كان أبو بكر يصلي بصلاته والناس بصلاة أبي بكر.

قيل صلوا كذلك سبع عشرة صلاة. وكان يدخل يده في القدح وهو في النزع فيمسح وجهه في الماء ويقول: (اللّهم أعنّي على سكرات الموت).

فلمّا كان يوم الاثنين وهو يوم وفاته خرج إلى صلاة الصبح عاصباً رأسه، وأبو بكر يصلي فنكص عن صلاته ورده رسول الله ﷺ بيده صلّى قاعداً على يمينه ثمّ أقبل على الناس بعد الصلاة فوعظهم وذكرهم. ولمّا فرغ من كلامه قال له أبو بكر: «إنّي أراك قد أصبحت بنعمة الله وفضله كما تحب»، وخرج إلى أهله في السنح، ودخل رسول الله ﷺ في بيته فاضطجع في حجرة عائشة. ودخل عبد الرحمن بن أبي بكر عليه وفي يده سواك أخضر فنظر إليه وعرفت عائشة أنّه يريده قالت: «فمضغته حتى لانَ واعطيته إياه فاستنّ به ثمّ وضعه»، ثمّ ثقل في حجري[٧١] فذهبت أنظر في وجهه، فإذا بصره قد شخص وهو يقول: (الرفيق الأعلى من الجنة)، فعلمت أنّه خُيّر فاختار. وكانت تقول: قبض رسول الله ﷺ بين سحري ونحري وذلك نصف نهار يوم الاثنين لليلتين من شهر ربيع الأوّل...»[٧٢].

هذا ما أردنا نقله من قراءة ابن خلدون في مقدمته وتاريخه، لنوقف القارئ على تخبطه في عرض ما جرى في مدّة مرض النبيّ ﷺ حتى وفاته ﷺ.

وكأنّه قد جنّد نفسه لتكثيف حضور أبي بكر وآل أبي بكر. فأبو بكر فهم نعي



النبيّ ﷺ نفسه حين قال: (انّ عبداً من عباد الله خيّره الله بين الدنيا وبين ما عنده)، وفهمها أبو بكر فبكى فقال: «بل نفديك بأنفسنا وأبنائنا» فقال: (على رسلك يا أبا بكر)؟

وأبو بكر يحظى ببقاء بابه شارعاً إلى المسجد وتغلق سائر الأبواب غير بابه؟

وأبو بكر يؤمر بالصلاة دون غيره؟ وأخيراً اضطجع النبيّ ﷺ في حجرة ابنة أبي بكر، وعبد الرحمن بن أبي بكر يدخل وفي يده سواك أخضر فينظر إليه النبيّ ﷺ وتعلم عائشة ابنة أبي بكر أنّه يريده فتأخذه وتمضغه حتى لان وتعطيه فيستنّ به. وأخيراً توفي وهو في حجرها وبين سحرها ونحرها. فهذا الحضور المكثّف لأبي بكر وآل أبي بكر يثير التساؤل عن عمل أهل بيت النبيّ ﷺ وبقية نسائه أين كانوا وماذا كان في حضورهم؟ في قراءة ابن خلدون؟

ألم يقرأ ابن خلدون حديث سلمان الفارسي قال: «دخلت عليه ـ أي على النبيّ ﷺ ـ صبيحة يوم قبل اليوم الّذي مات فيه فقال لي: (يا سلمان ألا تسأل عما كابدته الليلة من الألم والسهر أنا وعليّ) فقلت يا رسول الله: ألا أسهر الليلة معك بدله؟ فقال: (لا هو أحق بذلك منك) »(٧٣).

ألم يقرأ ابن خلدون حديث حذيفة قال: «كان عليّ أسند رسول الله ﷺ إلى ظهره فقلت لعليّ هلمّ أراوحك؟ فقال رسول الله ﷺ: (هو أحق به) »(٧٤).

وإذا كان ابن خلدون لم يقرأ ذلك، فهل هو لم يقرأ حضور العباس وحديث اللدود(٧٥)؟ قال ابن أبي الحديد: «وقد وقع اتفاق المحدثين كلّهم على انّ العباس كان ملازماً للرسول ﷺ أيام مرضه في بيت عائشة وهذا لاينكره أحد»(٧٦).

وهو لم يقرأ حديث مسارّة النبيّ ﷺ لابنته فاطمة؟ مرتين بكت في الأُولى وضحكت في الثانية وهذا ما رواه الشيخان وغيرهما ممّا جل عن البيان(٧٧).

وهو لم يقرأ حديث ابن عباس: «إنه خرج في مرضه الّذي مات فيه عاصباً رأسه

بعصابة دسماء ملتحفاً بملحفة على منكبيه فجلس على المنبر وأوصى بالأنصار فكان آخر مجلس جلسه»(٧٨).

وهو لم يقرأ حديث الفضل بن العباس: «وقال له النبيّ صلى الله عليه وآله: يا فضل شدّ هذه العصابة على رأسي فشدّها... الخ»(٧٩).

وهو لم يقرأ حديث أم الفضل قالت: «خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وهو عاصب رأسه في مرضه وصلّى بنا المغرب فقرأ بالمرسلات، فما صلّى بعدها حتى لقي الله تعالى»(٨٠).

وهو لم يقرأ حديث أم المؤمنين زينب: «ـ وهي تقول لأصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله الّذين لغطوا عندما أمر بإحضار الدواة وصحيفة ليكتب لهم كتاباً لن يضلوا بعده أبداً ـ. فقال عمر بن الخطاب من لفلانة وفلانة ـ مدائن الروم ـ إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ليس بميّت حتى نفتتحها ولو مات لانتظرناه كما انتظرت بنو إسرائيل موسى فقالت زينب زوج النبيّ صلى الله عليه وآله: ألا تسمعون النبيّ صلى الله عليه وآله يعهد اليكم فلغطوا فقال: (قوموا)، فلمّا قاموا قـُبض النبيّ صلى الله عليه وآله مكانه»(٨١).

وهو لم يقرأ حديث أم المؤمنين أم سلمة قالت: «والّذي أحلف به إن كان عليّ لأقرب الناس عهداً برسول الله صلى الله عليه وآله قالت عدنا رسول الله صلى الله عليه وآله غداة بعد غداة يقول: جاء عليّ ـ مراراً ـ قالت: وأظنه كان بعثه في حاجة قالت: فجاء بعد وظننت إنّ له عليه حاجة، فخرجنا من البيت فقعدنا عند الباب فكنت من أدناهم إلى الباب، فأكبّ عليه عليّ فجعل يسارّه ويناجيه، ثمّ قبض رسول الله صلى الله عليه وآله من يومه ذلك فكان أقرب الناس به عهداً»(٨٢).

وإذا كان ابن خلدون لم يقرأ كلّ ذلك، فهل يعقل أنّه لم يقرأ ما روته عائشة وأخرجه البخاري عنها مكرراً وكلاهما عنده في المقام الأسمى من خروجه صلى الله عليه وآله متوكئاً على العباس ورجل ـ هو عليّ ـ ولكن عائشة لا تطيق لها نفس أن تذكره بخير وهي تستطيع كما قال ابن عباس فيما رواه الطبري(٨٣).

ألم يقرأ ابن خلدون هذا الحضور لعليّ والعباس عند النبيّ صلى الله عليه وآله وقد خرج متوكئاً عليهما حين صلّى أبو بكر فنحّاه وصلّى هو صلى الله عليه وآله بالناس؟ أوليس هذا في صحيح البخاري وتاريخ الطبري وطبقات ابن سعد، وابن خلدون قد رأى تلك الكتب جميعها وأخذ عنها خصوصاً عن كتاب الطبري الّذي قال عنه ـ في ذكره أمر الجمل ـ اعتمدناه للوثوق به لسلامته من الأهواء الموجودة في كتب ابن قتيبة.

ثمّ ما بال الناس الّذين سألوه عن مغسّله وكفنه والصلاة عليه وحتى عمّن يدخله القبر، ما بالهم لم يسألوه عمّن يتولى أمرهم من بعده؟

ثمّ ما باله صلى الله عليه وآله لم يقدم أبا بكر للصلاة عليه أولاً مادام قد أمر بتقديمه للصلاة بالمسلمين مكانه كما يروي ابن خلدون وغيره؟ ولندع ذكر ما في قراءة ابن خلدون من مثار التساؤل، ونعود إلى إنكاره الوصية للإمام كما مرّ عن مقدمته. وإلى إقراره بأن الّذي منع من كتابة ذلك هو عمر، وما صرّح به ثانياً بأنّ الّذي منع قال: «إنّه يهجر» فتكون النتيجة ما سبق أن ذكرناه في (ماذا قال عمر؟) وأنّه الّذي قال: «انّ الرجل ليهجر».

وأمّا كون النبيّ صلى الله عليه وآله لم يكتب الكتاب لمنع عمر ليس يعني أنّه لم يكن قد أوصى عليّاً، فما نعى به على الشيعة في ذلك، وزعم أنّه أمر لم يصح ولا نقله أحد من أئمة النقل. فنقول له إنه أمر صحيح ونقله جماعة من أئمة النقل.

ونحن لا نطيل الوقوف معه في سرد ما يستدل به الشيعة على وصاية عليّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله إذ لم يكن دليلهم منحصراً بذلك الكتاب الّذي أراد صلى الله عليه وآله أن يكتبه ومنع عمر منه فلم يقع. فإن لديهم من الأدلة الأخرى والّتي رووها عن مصادرهم ومصادر غيرهم وفي هذا القسم الثاني ما يرغم ابن خلدون على قبول أحاديثهم ففيها من صحاح قومه وسننهم ومسانيدهم وتواريخهم، وفيها أحاديث دلت على أنّ عليّاً كان وصيّ رسول الله صلى الله عليه وآله من قبل يوم الخميس يوم حديث الرزية، بل كان هو وصيّ

رسول الله صلى الله عليه وآله من يوم بدء الدعوة كما في حديث الإنذار. وإليك بعض ما جاء في ذلك صريحاً بالوصية:

١ – قال صلى الله عليه وآله: (إنّ هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم)[٨٤].

٢ – قال صلى الله عليه وآله: (فأنت أخي ووزيري ووصيّي وخليفتي من بعدي...)[٨٥].

فإذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله جعله وصياً واختاره أخاً ووزيراً ووصياً ووارثاً وخليفةً من بعده منذ بدء الدعوة حتى سائر المشاهد بعد ذلك وفيها أكثر من شاهد، فما ذنب الشيعة إذا آمنوا بصحّة ما رواه أسلافهم وأخلافهم، ووافقهم عليه سواهم من لم يمنعهم خلافهم. وحديث الوصية شائع ذائع هتف به الصحابه شعراً ونثراً، ولم ينكر عليهم أحد ذلك.

قال ابن أبي الحديد المعتزلي الحنفي ـ على ما ببالي –: «وممّا رويته من الشعر في صدر الإسلام المتضمّن كونه عليه السلام وصيّ رسول الله قول عبد الله بن أبي سفيان بن الحرث بن عبد المطلب:

ومنا علـيّ ذاك صاحبُ خيبرٍ	وصاحب بدر يوم سالت كتائبه
وصيّ النبـيّ المصطفى وابن عمّه	فمن ذا يدانيه ومن ذا يقاربه

ـ ثمّ استطرد يذكر أشعاراً لجماعة من الصحابة في ذلك منهم: عبد الرحمن بن جعيل، وأبو الهيثم بن التيهان ـ وكان بدرياً ـ وعمر بن حارثة الأنصاري، وسعيد بن قيس الهمداني، وزياد بن لبيد الأنصاري، وحجر بن عدي الكندي، وخزيمة بن ثابت الأنصاري ذو الشهادتين ـ وكان بدرياً ـ وابن بديل بن ورقاء الخزاعي، وعمرو بن أحيحة، وزحر بن قيس الجعفي... ـ وقال بعد ذكر أشعار هؤلاء العشرة ـ ذكر هذه الأشعار والأراجيز بأجمعها أبو مخنف لوط بن يحيى في كتاب وقعة الجمل، وأبو مخنف من المحدثين وممن يرى صحة الإمامة بالاختيار، وليس من الشيعة ولا معدوداً من

رجالها ثمّ قال:

وممّا رويناه من أشعار صفين الّتي تتضمن من تسميته عليه السلام بالوصي ماذكره نصر بن مزاحم بن يسار المنقري في كتاب وقعة صفين وهو من رجال الحديث، ثمّ ذكر أشعاراً وأراجيز لكل من الإمام أمير المؤمنين نفسه، وللأشعث بن قيس، وزحر بن قيس أيضاً، وجرير بن عبد الله البجلي، والنعمان بن عجلان الأنصاري، وعبد الرحمن بن ذؤيب الأسلمي، والمغيرة بن الحرث بن عبد المطلب وأخيراً قول صاحبنا عبد الله بن عباس حبر الأمة:

وصـيّ رسـول الله مـن دون أهلـه وفـارسـه إن قيـل هـل مـن منـازل

فـدونكه إن كنـت تبغـي مـهاجـرا أشـم كنصـل السيـف غيـر حلاحـل

ـ ثمّ ختم ابن الحديد ذلك بقوله: ـ والأشعار الّتي تتضمن هذه اللفظة كثيرة جداً، ولكنا ذكرنا منها ههنا بعض ما قيل في هذين الحربين ـ يعني الجمل وصفين ـ فأما ما عداهما فإنه يجلّ عن الحصر، ويعظم عن الإحصاء والعدّ: ولولا خوف الملالة والإضجار، لذكرنا من ذلك ما يملأ أوراقاً كثيرة... اهـ»(٨٦).

ولنعم ما استدل به عبد الرزاق الصنعاني صاحب المصنف فقد ذكر فيه بسنده عن معمر عن قتادة أنّ علياً قضى عن النبيّ صلى الله عليه وآله أشياء بعد وفاته كان عامتها عِدَة. قال: حسبت أنّه قال خمس مائة ألف.

قال عبد الرزاق: يعني دراهم.

قلنا لعبد الرزاق وكيف قضى النبيّ صلى الله عليه وآله وأوصى إليه النبيّ صلى الله عليه وآله بذلك؟

قال: نعم لا أشك أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أوصى إلى عليّ، فلولا ذلك ما تركوه أن يقضي(٨٧).

فبعد هذا كيف يستنكر ابن خلدون ما تدّعيه الشيعة من وصية النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام ومادام هو نفسه اعترف بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أمر بإحضار دواة وقرطاس ليكتب

لأمته كتاباً لن يضلوا بعده أبداً، واعترف أيضاً بأنّ عمر هو الّذي منع، واعترف بأنّ بعضهم ـ المانعين ـ قال: (إنّه يهجر). ولم يكن ذلك إلاّ عمر. فما دام ابن خلدون اعترف بجميع ذلك عليه أن يذعن بصحة ما تدعيه الشيعة، لأن ذلك ورد في اعترافات عمر، كما ذكرنا في (عمريون أكثر من عمر).

فقد اعترف لابن عباس حبر الأمة ـ في حديث بينهما حول الإمام والخلافة ـ: «ولقد أراد ـ رسول الله صلى الله عليه وآله ـ في أنّ يصرّح باسمه ـ يعني عليّاً ـ فمنعت من ذلك إشفاقاً وحيطة على الإسلام».

وقال مرة أخرى في محاورة بينهما في الموضوع نفسه: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أراد ذلك وأراد الله غيره فنفذ مراد الله ولم ينفذ مراد رسوله»؟!

وقال في مرة ثالثة: «لقد كان من رسول الله صلى الله عليه وآله ذرواً من قول لا يثبت حجة ولا يقطع عذراً».

إلى آخر ما هنالك من اعترافات خطيرة ذكرناها هناك فليرجع إليها من شاء.

والّذي يلفت النظر في القراءة الخلدونية التصريح بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله هو الّذي عيّن قبره في بيته فقال: (دعوني على سريري في بيتي على شفير قبري)، فهو لم يترك ذلك مجهولاً حتى يحار أهل البيت في مكان دفنه فينقذهم من الحيرة أبو بكر بتعيين المكان كما يحلو رواية ذلك للبكريين، كما أنّ في تصريحه ذلك أيضاً نفياً لمن زعم أنّ البيت هو لعائشة بل هو بيت النبيّ صلى الله عليه وآله وإنما لها حجرتها فيه.

ومهما قيل عن فهم ابن خلدون في الاجتماع وفلسفة التاريخ فهو غير بارع في التحوير، ولا أمين في العرض كما رأيناه فيما مرّ من خلط عنده وخبط ممّا لا يخفى على القارئ النبيه.

وإن لم يكن هو بدعاً في ذلك فقد رأينا قبله من وافق ابن خلدون في هواه، ومن بعده من شايعه على دعواه، وذلك هو الشهاب الخفاجي الّذي بهت الشيعة كما بهتهم



ابن خلدون، فقال: «وقد ادعى الرافضة أنّ الكتاب الّذي أراد النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم كتابته كان فيه الوصية بخلافة عليّ، فلذا منع منه عمر. وهو كذب منهم عليه»[(٨٨)].

وبقيت تهمته للشيعة بوضع حديث الرزية منطوقاً ومفهوماً حتى الأمس القريب. ألم يقل محمّد عزة دروزة في كتابه (تاريخ العرب في الإسلام تحت راية الخلفاء الراشدين): «ونحن لا نستبعد أن تكون الرواية من مصنوعات الشيعة المتأخرين»[(٨٩)].

أقول: ونحن قد ذكرنا مصادر الرواية وعرضنا أسماء الرواة حسب القرون ولم نذكر فيهم من الشيعة أحداً، فهل كلّ أُولئك الحفاظ كانوا في غفلة عما رآه دروزة أو أنها منه طعنة الهمزة اللمزة!

والرجل بالرغم من كثرة كتبه التأريخية لا أراه إلاّ راجلاً في تمييز أحداث التاريخ، ولست متجنياً عليه، فهنا يقرأ له قوله بعد ذكر رواية الطبري في إجبار أمير المؤمنين على البيعة لأبي بكر: «ونرجح أنّ هذا الخبر مصنوع مدسوس من الشيعة»[(٩٠)]، ولم يَزَل يرسل في غير سدد، حتى جعل رواية أبي بكر في مطالبة الزهراءعليها السلام بفدك فروى لها «إنا لا نورّث ما تركناه صدقة»، هي نهاية الخصام وبها انقطع الكلام، ولعلّه يحاول من طرف خفي إشارة إلى الوئام فقال: «ويكون ماعدا ذلك من مزيدات الشيعة ومدسوساتهم»[(٩١)].

وكم له ولغيره من تهم بهتوا بها الشيعة، ومرّت نحو هذه النغمة عن غيره، ومهما يكن فالجواب على بهتانه، يعلم ممّا مرّ في ردّ ابن خلدون وبطلانه وممّا مرّ فيما سبق من بيان ماذا أراد أن يكتبه النبيّ صلى الله عليه وآله، فراجع.

ثمّ إنّ من الغريب من ابن خلدون وأضرابه من الناصبة ذكرهم لقول عائشة: «مات بين سحري ونحري»، من دون أي تعليق عليه، أو توجيه له، مع أنّها لمّا حدثت



به من سألها عن مرض النبيّ صلى الله عليه وآله وجاء السائل فذكر ذلك لحبر الأمة عبد الله بن عباس فاستنكر عليه قولها وأبى تصديقها في زعمها، فقال له: «أتعقل والله لتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وإنه لمستند إلى صدر عليّ»(٩٢)، وفي حديث ثانٍ رواه الطبراني عن ابن عباس قال: «جاء ملك الموت إلى النبيّ صلى الله عليه وآله في مرضه الّذي قبض فيه فأستأذن ورأسه في حجر عليّ»(٩٣).

وفي حديث ثالث عن ابن عباس أيضاً: «انّ النبيّ صلى الله عليه وآله ثقل وعنده عائشة وحفصة إذ دخل عليّ عليه السلام فلمّا رآه النبيّ صلى الله عليه وآله رفع رأسه ثمّ قال أدن مني أدن مني فأسنده إليه فلم يزل عنده حتى توفي»(٩٤).

فهذا يعني أنّ قول عائشة لم يكن متفقاً على صحته بل هو مرفوض من قبل حبر الأمة عبد الله بن عباس وهو من أهل البيت الّذين كانوا عند النبيّ صلى الله عليه وآله حين الوفاة. فكان على من يقول بقول عائشة معالجة ما ورد عن ابن عباس في رفضه، وليعلم القارئ أنّه لم يكن ابن عباس وحده يرفض ذلك فعن أم سلمة ورد مثل ذلك كما مرّ(٩٥) وعن عمر ما يؤيده أيضاً(٩٦).

أيّهما الشفيق الرفيق النبيّ صلى الله عليه وآله أم عمر؟

لقد مرّت بنا كلمة عمر ـ مراراً ـ «فمنعت من ذلك اشفاقاً وحيطة على الإسلام»؟ كما مرّ في أقوال علماء التبرير انّ ذلك اشفاقاً منه على النبيّ صلى الله عليه وآله ومرت كلمته الأخرى: «أراد أن يذكره للأمر في مرضه فصددت عنه خوفاً من الفتنة»، وليس فيها من الشفقة شيء، وقد استوجب ذلك علينا أن نعمل الموازنة في الشفقة على المسلمين والرفق بهم بين الرسول الكريم الأمين صلى الله عليه وآله، وبين عمر.

وإنّها من سخرية القدر واحدى الكبر، ولكن فرضها علينا أبناء عمر ورددها الببغائيون فلا ضير ولا جير في ذلك:

فالرسول الكريم ﷺ الّذي وصفه الله تعالى بقوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [97]، وقال فيه تعالى مخاطباً المؤمنين: ﴿ لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [98]، فهل بعد هذا من مجال للقول؟ أم هل يكون من المقبول والمعقول أن لا يكون شفيقاً رفيقاً بالمؤمنين ويكون عمر هو الشفيق الرفيق فيحتاط على الإسلام ويخاف الفتنة؟!

سبحانك اللّهم إن هذا إلاّ بهتان عظيم. وإشفاق عمر على من؟ أعلى النبيّ ﷺ وقد صدمه بكلمته حتى أغمي عليه! أم على المسلمين وقد أضاع عليهم نعمة الاعتصام من الضلالة بالكتاب؟ وكيف يصدق ذلك إنسان في مثل عمر الّذي كان في أخلاقه وألفاظه جفاء وعنجهية ظاهرة ـ كما وصفه ابن أبي الحديد ـ وهو ممّن لايتهم عليه[99] فهل يُصدّق في زعمه؟ اشفاقاً وحيطةً على الإسلام؟

وعمر هو الّذي قال فيه الصحابة لأبي بكر حين أراد استخلافه عليهم بعده: «تستخلف علينا فظاً غليظاً، فلو قد ولينا كان أفظ وأغلظ فما تقول لربك إذا لقيته»[100].

وعمر هو الّذي خطب في الناس فقال: «بلغني انّ الناس قد هابوا شدتي، وخافوا غلظتي، قد كان عمر يشتد علينا ورسول الله ﷺ بين أظهرنا، ثمّ اشتدّ علينا وأبو بكر (رضي الله عنه) والينا دونه، فكيف الآن وقد صارت الأمور إليه. ولعمري من قال ذلك فقد صدق»[101].

وهو الّذي وصف الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في خطبته الشِّقشِقية أيامه وطبيعته في الحكم فليرجع إليها.

أهكذا إنسان يمكن أن يوصف بأن ما صدر منه بتلك الغلظة والشدة، ونبّو الكلمة وجفوة اللهجة، كان منه ذلك إشفاقاً وحيطةً وخوف الفتنة!! والرسول الصادق الأمين الّذي يسدّده الوحي ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ



يُوحَى﴾[١٠٢]، ويقول لأمته: (ائتوني بدواة وكتف لأكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً) ليس شفيقاً على أمته!؟ وعمر بمنعه يكون منه اشفاقاً وحيطة على الإسلام؟! ولامجال لأن يكونا معاً شفيقين لتعارضهما في مورد الشفقة، وهكذا تضيع المقاييس عند ضياع العقول في متاهات الهوى، فما ذكر من تعليل زعم الشفقة من عمر تعليل عليل، وليس هو بمقبول، حتى لدى السذج وبسطاء العقول، فضلاً عن النابهين والباحثين من العلماء الواعين.

عملية التزوير من أنحاء التبرير:

لمّا كان حديث الكتف والدواة واضح الدلالة على أنّ المراد منه كان هو تأكيد النص على ولاية عليّ عليه السلام ولذلك منع منه عمر كما اعترف هو بذلك، وقد مرّ ذكره والإشارة إليه مراراً. وكذلك فهمه من تابعه على منعه. ولكن تعرض للمسخ والتشويه والتشكيك ولم يسلم من زبانية الوضاعين، ويزيد القارئ إيماناً بأنّهم فهموا ذلك منه، ما تشبث به رواة السوء وسجلته الأقلام المشبوهة تشويهاً للحقيقة، وإمعاناً في غثيثة التزوير حيث انبرى فريق منهم إلى مسخ أصل الحديث وتحوير نصه، بعد ان عجزوا في تبرير ما قاله عمر وما ساقوه من أعذار تافهة. فذكروا انّ الحديث كان لصالح أبي بكر، فرووا في ذلك عن عائشة وعن أخيها عبد الرحمن. فقد أخرج مسلم وأحمد والبغوي وغيرهم عن عائشة قالت: «قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله في مرضه الذي مات فيه: (ادعي لي عبد الرحمن بن أبي بكر أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف عليه أحد). ثمّ قال: (معاذ الله أن يختلف المؤمنون في أبي بكر) »[١٠٣].

وأخرج ابن عساكر كما نقله عنه المتقي في كنز العمال عن عبد الرحمن ابن أبي بكر عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: (ائتني بدواة وكتف أكتب كتاباً لا تضلوا بعده أبداً). ثمّ قال: (يأبى الله والمؤمنون إلاّ أبا بكر)[١٠٤].

قال ابن أبي الحديد في شرح النهج: «وضعوه في مقابلة الحديث المروي عنه صلى الله عليه وآله في مرضه: (إئتوني بدواة وبياض أكتب لكم ما لا تضلون بعده أبداً)، فاختلفوا عنده، وقال قوم لقد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله»(١٠٥).

وفي قول هذا المعتزلي وهو غير متهم على الوضاعين البكريين وهو من علماء التبرير أيضاً. ما يغني عن التعليق على ما في الحديثين من نظر، وفيه ما يكفينا للتدليل على كذب الحديثين.

ففي آخر الحديث الأوّل: (معاذ الله أن يختلف المؤمنون في أبي بكر) وهذا ما قد وقع في السقيفة وخارجها، وتخلف عن بيعته أمير المؤمنين عليه السلام ومعه بنو هاشم وتخلف عنها سعد بن عبادة ومن معه من الأنصار وتخلف عنها سلمان وأبو ذر والمقداد وعمار وبريدة و و و فهل يجرؤ أحد ان يقول هؤلاء جميعاً ليسوا من المؤمنين ـ والعياذ بالله ـ معاذ الله أن يقول ذلك أحد، كيف وهم من خيرة المؤمنين وفيهم أوّل المؤمنين إيماناً وهو عليّ عليه السلام.

فمعاذ الله أيضاً أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله قال كذلك.

واعطف على ذلك ما جاء في الحديث الثاني: (يأبى الله والمؤمنون إلاّ أبا بكر)، فقد أبى ذلك حين تخلف عنه مَن ذكرنا واختلفوا فيه، فأين ما نسب إلى النبيّ صلى الله عليه وآله من قوله: (يأبى الله)، والّذي وقع خارجاً يثبت أنّه تعالى لم يأبَ ذلك، وأنّ المؤمنين أيضاً لم يأبوا ذلك حين تخلفوا عنه واختلفوا فيه.

قال الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه: «ولا شك أنّ الوضع ظاهر في هذا الحديث وانه أريد به معارضته حديث الشيعة في أمر كتاب النبيّ صلى الله عليه وآله الّذي ينسب إلى عمر أنّه منعه، ولو صح كتاب النبيّ صلى الله عليه وآله إلى أبي‌بكر لكان نصاً جلياً لأبي‌بكر، وهو مالم يقل به جمهور المسلمين، ثمّ لم يطلب النبيّ أن يكتب الكتاب ثمّ يعدل عنه؟ ولم يثبت انّ عائشة دعت أباها ولا أخاها وما أحرصها على دعوتها في أمر جليل كهذا... اهـ»(١٠٦).

سبحان الله حديث الدواة والكتف الّذي ترويه كتب الصحاح والمسانيد والتاريخ والسير من جميع المسلمين، يقول عنه الدكتور: (حديث الشيعة)؟ وحديث عائشة الّذي لا يشك هو بوضعه يقول لو صح... لكان نصاً جلياً لأبي بكر؟ وهو مالم يقل به جمهور المسلمين؟ ولعله لم يقف على قول ابن حزم في الفصل: «فهذا نص جلي على استخلافه عليه الصلاة والسلام أبا بكر على ولاية الأمة بعده...»[١٠٧]، وهكذا تبقى ازدواجية المعايير عند المحدَثين كما كانت عند السابقين.

ونعود لحديث عائشة وحديث عبد الرحمن فنقول: ولو كان للحديث أدنى نصيب من الصحة لأظهراه عند حاجة أبيهما إلى أدنى دعم في أحرج وقت، فلماذا كتماه وهما ولداه.

ولا يبعد ـ كما أرى ـ أنّ الحديثين كانا في بطن الريب، ولم ينزّلا من ظهر الغيب. ولم يولدا إلاّ بعد حين من الدهر، ولم يكونا من قبل شيئاً مذكوراً، لكنّ ضِرار معاوية وتعاون الحاقدين على الإمام معه اختلق كثيراً من نحو ذلك.

محاولات بائسة يائسة:

لقد كان حديث الكتف والدواة واضح الدلالة على المراد كتابته، وهو تأكيد النص ـ تحريرياً ـ على خلافة الإمام عليّ عليه السلام وهذا هو الّذي فهمه الحاضرون، ومنهم عمر لذلك منع منه، وقد مرّت بنا في أجوبة التساؤلات الأربعة إثبات ذلك فلا حاجة إلى إعادته. ولمّا كان الحديث المذكور أقضّ مضاجع كثير من القائلين بخلافة أبي بكر، فبذلوا جهداً جهيداً وأصروا عناداً على التماس مخرج من المأزق الّذي أوقعهم فيه الحديث المذكور. فقالوا وقالوا وقد مرّت بنا نماذج من ذلك في أقوال علماء التبرير.

وأظن انّ القارئ على ذُكر من مقالة ابن حزم الظاهري الّذي ذكر الحديث ثمّ عقّب قائلاً: «هذه زلة العالم الّتي حذّر منها الناس قديماً، وقد كان في سابق علم الله

تعالى أن يكون بيننا الاختلاف وتضل طائفة وتهتدي بهدى الله أُخرى، فلذلك وافق عمر ومن وافقه بما نطقوا به، ممّا كان سبباً إلى حرمان الخير بالكتاب الّذي لو كتبه لم يُضل بعده.

ولم يزل أمر هذا الحديث مهمّاً لنا، وشجى في نفوسنا، وغصة نتألم لها، وكنا على يقين من الله تعالى لا يدع الكتاب الّذي أراد نبيّه صلّى الله عليه (وآله) وسلّم أن يكتبه فلن يُضل من بعده دون بيان، ليحيا ـ كذا ـ من حيّ عن بيـّنة، إلى أن منّ الله تعالى بأن أوجدناه فانجلت الكربة والله المحمود»(١٠٨).

ثمّ ذكر ما انجلت به عنده الكربة وذلك ماروته عائشة وعبد الرحمن ابنا أبي بكر لصالح أبيهما ـ وقد مرّ ذكرهما قريباً في التلاعب الرخيص، كما ذكرنا أوجه الخلل فيهما في التعقيب على ما قاله ابن حزم، وفي التلاعب الرخيص، وليس يعنينا ذلك.

لكن هلمّ الخطب فيمن زاد على ابن حزم في حزمته، وأفرغ كلّ ما في جعبته من سهام مسمومة لأسباب معلومة، ذلك هو ابن كثير الشامي الّذي أغرب وأسهب، وشرّق وغرّب فهو ذكر في سيرته حديث الكتف والدواة نقلاً عن البخاري ومسلم ثمّ عقـّب قائلاً: «وهذا الحديث ممّا قد توهم به بعض الأغبياء من أهل البدع من الشيعة وغيرهم، كلٌ مدّعٍ أنّه كان يريد أن يكتب في ذلك الكتاب ما يرمون إليه من مقالاتهم، وهذا هو التمسك بالمتشابه وترك المحكم. وأهل السنّة يأخذون بالمحكم ويردّون المتشابه إليه، وهذه طريقة الراسخين في العلم كما وصفهم الله (عزّ وجل) في كتابه. وهذا الموضع ممّا زلّ فيه أقدام كثير من أهل الضلالات، وأمّا أهل السنّة فليس لهم مذهب إلاّ اتباع الحقّ يدورون معه كيفما دار.

وهذا الّذي كان يريد عليه الصلاة والسلام أن يكتبه قد جاء في الأحاديث الصحيحة بالتصريح بكشف المراد منه.

فإنّه قد قال الإمام أحمد: ثمّ ذكر حديث عائشة»(١٠٩).

كشف جديد في رواية الحديث عن عكرمة:

لقد مرّ في صور الحديث رواية عكرمة لأربع من صوره، وهي على ما بينها من تفاوت الألفاظ الّذي قد تحمّل عبأه الرواة عنه، لكن القاسم المشترك بينها يوحي بأنّ حديث الكتف والدواة، كان يوم الاثنين اليوم الّذي مات فيه رسول الله صلى الله عليه وآله (الصورة ١٧ و ١٨ و ١٩ و ٢٠).

وهذا كشف جديد لم يسبق إليه غير عكرمة، ولّما كان احتمال أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله دعا بكتابة الكتاب مرتين، مرة في يوم الخميس في مرضه قبل وفاته بأربعة أيام، ومرة أخرى في يوم الاثنين يوم وفاته، احتمال مستبعد جداً، لأنّه صلى الله عليه وآله لّما كان في دعوته يوم الخميس لم يلق استجابة مُرضية، بل سمع كلمة نابية جافية، لماذا يكرر الطلب ثانياً وهو القائل لمن سأله في يوم الخميس بعد طرد المنازعين: أنأتيك بالّذي طلبت فقال أو بعد ماذا؟ (الصورة ١٨).

وفي رواية عكرمة (الصورة ١٨): ثمّ أتوه بالصحيفة والدواة فقال: (بعد ما قال قائلكم ما قال؟) فمن أبى أن يكتب بعد الّذي سمعه من عمر، كيف يستدعي مرة أُخرى بإحضار الدواة والكتف ليسمع عين الجواب الأوّل منه أيضاً؟

فما ورد في روايات عكرمة في المقام لا يخلو من نظر، خصوصاً وان عكرمة كان كذاباً وقد كذب على ابن عباس حتى حبسه عليّ بن عبد الله بن عباس على باب الكنيف فقيل له فيه: فقال: «أنّه يكذب على أبي»[١١٠]، وأمره في الكذب مشهور، حتى أنّ ابن عمر قال لمولاه سالم: «اياك أن تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس»[١١١].

فالصحيح ما عليه بقية الرواة عن ابن عباس (رضي الله عنه) من انّ الحديث كان يوم الخميس.



ما هي الوصية الثالثة؟

سؤال فرضته صورة الحديث التاسعة، المروية عن طريق سفيان بن عيينة عن سليمان الأحول عن سعيد بن جبير عن ابن عباس (رضي الله عنه) بأشكالها المختلفة.

ولّما كانت تلك الصورة ـ كما قلنا عندها ـ تكاد ينعدم عندها وضوح الرؤية، لاختلاف الرواة عن سفيان إلى نحو من خمس عشرة رواية، يمكن أن تكون كلّ رواية صورة بحد ذاتها. ومهما كان الاختلاف بين الرواة عن سفيان، فثمة أمر بالغ الأهمية يرويه سفيان عن سليمان الأحول عن سعيد بن جبير عن ابن عباس. وذلك انّ النبيّ صلى الله عليه وآله بعد أن طرد المنازعين له المشاقـّين أمره: قال أوصيكم بثلاث: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم. وسكت عن الثالثة عمداً أو قال: فنسيتها؟

هذه الوصايا الثلاث لم ترد مسندة عن غير طريق سفيان بن عيينة، وإن وردت مرسلة كما في الصورتين (٢١ ـ ٢٣).

ثمّ ما ورد عن طريق سفيان فيه غمغمة في تعيين الثالثة، فمن هو الّذي غصّ بريقه فلم يفصح بها، ولابدّ من عرض نماذج لما ورد عسى أن نستشف كنه الوصية الثالثة الّتي شق على الراوي الإفصاح بها لأي غرض كان:

١ - أوصى بثلاث: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد... وسكت عن الثالثة عمداً، أو قال فنسيتها (وهذا ما رواه يحيى بن آدم وأحمد بن حماد عن سفيان).

فيا ترى من هو الّذي سكت عمداً؟ أهو رسول الله صلى الله عليه وآله ـ وحاشاه ـ لماذا أراد أن يوصي بها؟ ولماذا سكت عنها؟ فإن كان هو لماذا لم يستفهموه عنها؟ أهو ابن عباس؟ فلماذا حدّث بها؟ ولماذا سكت عنها؟ أهو سعيد بن جبير الراوي عنه؟ أهو، أهو؟ سؤال بعد سؤال. يطول بذلك المقام والمقال. والجواب على احتمال أن يكون

الرسول ﷺ أو من ذكرنا أسماءهم هو الّذي سكت عنها يدفعه ما يأتي من قول سفيان إن هذا من قول سليمان. إذن لماذا اختلف الرواة في النقل عن سفيان في ذلك، فقد جاء: «ونسيت الثالثة» كما في رواية قبيصة عن سفيان.

وجاء: «والثالثة خير، أمّا أنّه سكت عنها، وامّا ان قال فنسيتها» كما في رواية محمّد بن سلام عن سفيان، وجاء في هذه الرواية قال سفيان هذا من قول سليمان.

وجاء: «فإمّا أن يكون سعيد سكت عن الثالثة عمداً، وإمّا أن يكون قالها فنسيتها» كما في رواية عبد الرزاق عن سفيان أنّه قال الخ...

وجاء: «قال ابن عباس وسكت عن الثالثة أو قال: فأنسيتها» كما في رواية سعيد بن منصور عن سفيان برواية سنن أبي داود في المتن.

وجاء في رواية في هامش سنن أبي داود: «قال الحميدي عن سفيان قال سليمان: لا أدري أذكر سعيد الثالثة فنسيتها أو سكت عنها».

إلى غير ذلك من تهويش وتشويش لتضييع الوصية الثالثة. ولكن الباحث المجدّ والقارئ الواعي لايخفى عليه ما وراء الأكمة، فقد ورد في رواية أبان بن عثمان عن بعض أصحابه ـ وذكر حديث الدواة والصحيفة ـ وقد مرّ بلفظه في (الصورة ٢١) وفيها فدعا العباس بصحيفة ودواة فقال بعض من حضر: «انّ النبيّ يهجر» ثمّ أفاق النبيّ ﷺ فقال له العباس: «هذه صحيفة ودواة قد اتينا بها يارسول الله» فقال: (بعد ما قال قائلكم ما قال) ثمّ أقبل عليهم وقال: (احفظوني في أهل بيتي، واستوصوا بأهل الذمة خيراً، وأطعموا المساكين، واكثروا من الصلاة، واستوصوا بما ملكت أيمانكم ـ وجعل يردّد ذلك ﷺ ـ وإني لأعلم أنّ منكم ناقض عهدي، والباغي على أهل بيتي).

فتبيّن أنّ الثالثة هي الوصية بأهل بيته فهي الّتي تغصّ بها النفوس فلا تطيق ذكرها أمّا لنُصب أو من خوف الحاكمين، وإذا عرفنا انّ الساكت هو سليمان الأحول ـ وهو صاحب القول: «أو فنسيتها» ـ عرفنا انّ الرجل كان في أيام الحجاج الّذي كان



يطارد سعيد بن جبير حتى القي القبض عليه وهو عائذ بمكة، فلعله كان معه بمكة مختفياً، أمّا الوصايا الأُخر فليس فيها ما يدعو للسكوت عنها أو زعم نسيانها.

ولشراح الحديث حول تفسير «ونسيت الثالثة» تشريق وتغريب، فمنهم من رأى انّها تجهيز جيش أسامة، ومنهم من قال: «يحتمل انّها قوله ﷺ: (لا تتخذوا قبري وثناً)».

إلى غير ذلك ممّا لا يقره المنطق، فإنّ كلّ ما ذكروه ليس فيه ما يستدعي الكتمان، والتحايل عليه، وما ذلك إلاّ استهجان بالعقول الواعية.

والّذي يؤكد ما نذهب إليه شهادة ثلاثة من الصحابة أنّ النبيّ ﷺ كان آخر ما تكلم به هو الوصية بأهل بيته كما قال ابن عمر:

١ - فقد قال ابن حجر في صواعقه نقلاً عن الطبراني عن ابن عمر: «إنّ آخر ما تكلم به النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم: (اخلفوني في أهل بيتي) »(١١٢).

٢، ٣- وأخرج التابعي الجليل سليم بن قيس الهلالي في كتابه السقيفة قال: «قلت: لعبد الله بن العباس ـ وجابر بن عبد الله الأنصاري إلى جنبه -: شهدت النبيّ عند موته؟ قال: نعم، لّما ثقل رسول الله ﷺ جمع كلّ محتلم من بني عبد المطلب وامرأة وصبي قد عقل، فجمعهم جميعاً فلم يدخل معهم غيرهم إلاّ الزبير ـ فإنّما دخل لمكان صفية ـ وعمرو بن أبي سلمة(١١٣) واُسامة بن زيد. ثمّ قال(١١٤): إنّما هؤلاء الثلاثة منا أهل البيت، اُسامة مولانا ومنا، وقد كان رسول الله ﷺ استعمله على جيش وعقد له ـ وفي ذلك الجيش أبوبكر وعمر، فقال كلّ واحد منهما لا ينتهي أمره ـ يعني النبيّ ﷺ فإنّه يستعمل علينا هذا الصبي ـ فاستأذن اُسامة رسول الله ﷺ ليودعه ويسلم عليه، فوافق ذاك اجتماع بني هاشم فدخل معهم، واستأذن أبو بكر وعمر وأسامة ليسلّما على النبيّ ﷺ فأذن لهما.

فلمّا دخل أسامة معنا ـ وكان من أوسط بني هاشم، وكان شديد الحبّ لـه ـ

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لنسائه: قمن عني فأخلينني وأهل بيتي، فقمن كلهن إلاّ عائشة وحفصة، فنظر إليهما رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: (أخلياني وأهل بيتي)، فقامت عائشة آخذة بيد حفصة وهي تذمر غضباً وتقول: قد أخليناك وإياهم، فدخلتا بيتاً من خشب.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: (يا أخي أقعدني)، فأقعده عليّ عليه السلام وأسنده إلى نحره.

فحمد الله وأثنى عليه ثمّ قال: (يا بني عبد المطلب اتقوا الله واعبدوه، واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ولا تختلفوا، انّ الإسلام بني على خمس: على الولاية، والصلاة، والزكاة، وصوم رمضان، والحج، فأمّا الولاية: فلّله ولرسوله وللمؤمنين الّذين يؤتون الزكاة وهم راكعون، ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ الله وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ الله هُمْ الْغَالِبُونَ﴾(١١٥).

قال ابن عباس: فجاء سلمان والمقداد وأبو ذر، فأذن لهم رسول الله صلى الله عليه وآله مع بني عبد المطلب فقال سلمان: يا رسول الله للمؤمنين عامة؟ أو خاصة لبعضهم؟ يعني الولاية. قال: بل خاصة لبعضهم الّذين قرنهم الله بنفسه ورسوله في غير آية من القرآن. قال: من هم؟ قال: أولهم وأفضلهم وخيرهم هذا أخي عليّ بن أبي طالب ـ ووضع يده على رأس عليّ عليه السلام ـ ثمّ ابني هذا من بعده ـ ووضع يده على رأس الحسن بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام ـ ثمّ ابني هذا من بعده ـ ووضع يده على رأس الحسين عليه السلام ـ والأوصياء تسعة من ولد الحسين واحداً بعد واحد، حبل الله المتين وعروته الوثقى، هم حجة الله على خلقه، وشهداؤه في أرضه، من أطاعهم فقد أطاع الله، ومن عصاهم فقد عصى الله وعصاني، هم مع الكتاب، والكتاب معهم لا يفارقهم ولا يفارقونه حتى يردوا عليَّ الحوض)»(١١٦).

فهؤلاء الثلاثة من الصحابة شهد اثنان منهم ـ وهما ابن عباس وابن عمر ـ بالوصية بأهل البيت كانت آخر وصايا النبيّ صلى الله عليه وآله عند موته وشهادة الثالث ـ وهو جابر بن عبد الله ـ كانت بتقريره صحة شهادة ابن عباس (رضي الله عنهما).

تدخل العنصر النسوي في النزاع:

لقد مرّت بنا صور الحديث، وقرأنا فيها ما يشجي النفوس، وقرأنا في خمس منها تدخل العنصر النسوي عندما وقع الخلاف على رسول الله صلى الله عليه وآله ووقع التنازع بين الصحابة، فمنهم القائل قرّبوا لرسول الله صلى الله عليه وآله يكتب ما أراد، ومنهم القائل القول ما قال عمر.

فقد جاء في (الصورة ١٤) قال: «فأقبل القوم في لغطهم فقالت المرأة: ويحكم عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ...»، ولئن كانت هذه الصورة غير واضحة المعالم، فإنّ الّتي بعدها مثلها إلاّ أنّها أشمل لبعض ما جرى.

فقد جاء في (الصورة ١٥): «فأخذ من عنده من الناس في لغط فقالت امرأة ممّن حضر: ويحكم عهد رسول الله صلى الله عليه وآله إليكم، فقال بعض القوم: «اسكتي فإنّه لاعقل لك، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: (أنتم لا أحلام لكم)».

وأوضح منها ما جاء في (الصورة ١٧): «فقالت زينب زوج رسول الله صلى الله عليه وآله: ألا تسمعون النبيّ يعهد إليكم، فلغطوا. فقال: (قوموا...)».

وإذا بحثنا في ثنايا تلك الصور نجد فيها رواه عمر نفسه، انّ من استنكر ذلك من النساء أكثر من واحدة فقد جاء عنه كما في (الصورة ٣): «فقال النسوة: ائتوا رسول الله صلى الله عليه وآله بحاجته، قال عمر فقلت: اسكتنّ فإنكنّ صواحبه إذا مرض عصرتنّ أعينكنّ، وإذا صح أخذتنّ بعنقه، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: (هنّ خير منكم)».

ونحو ذلك جاء في (الصورة ٤): «فقال النسوة من وراء الستر: ألا تسمعون ما يقول رسول الله صلى الله عليه وآله، فقلت: إنكن صواحبات (صواحب) يوسف، إذا مرض رسول الله عصرتنّ أعينكنّ، وإذا صح ركبتنّ عنقه، فقال رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم: (دعوهنّ فإنهنّ خير منكم)».



ولئن كان عمر لم يفصح عن أسماء تلكم النساء اللائي دخلن المعركة الكلامية من وراء الستر، فليس يعسر على الباحث معرفتهن، خصوصاً وقد عرفنا اسم واحدة منهنّ وهي أم المؤمنين زينب بنت جحش. ولما كنّ نساء النبيّ ﷺ حزبين كما في حديث عائشة وقد أخرجه البخاري في صحيحه[١١٧]: قالت: ان نساء رسول الله ﷺ كنّ حزبين، فحزب فيه عائشة وحفصة وصفية وسودة، والحزب الآخر أم سلمة وسائر نساء رسول الله ﷺ...[١١٨] وإذ لا يعقل أن تكون عائشة وحزبها هنّ اللائي أنكرن الاختلاف.

ولّما كانت أم المؤمنين زينب بنت جحش من سائر نساء رسول الله ﷺ اللائي لم تذكرهن عائشة بأسمائهن عرفنا أنّها هي ومن كان معها من حزبها هن اللائي أنكرن على عمر ومن معه امتناعهم من امتثال أمر النبيّ ﷺ وفيهنّ ممّن يوالين أهل بيت النبيّ ﷺ وإلى القارئ أسماؤهن.

١ – أم المؤمنين أم سلمة.

٢ – أم المؤمنين زينب بنت جحش.

٣– أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث.

٤ – أم المؤمنين أم حبيبة بنت أبي سفيان.

٥ – أم المؤمنين جويرية بنت الحارث: فهذه هي النسوة اللائي أدركن مايريده النبيّ ﷺ وهو العهد بالأمر إلى ولي الأمر من بعده لكن عمر يجبههن وينتصر لهن النبيّ ﷺ فيقول له: (أنتم لا أحلام لكم، دعوهن فإنّهن خير منكم).

عمر يقول بالغيبة ويقول بالرجعة فماذا يقول العمريون؟

لقد مرّت في بعض صور الحديث لمحات عابرة، ذات دلالة معينة، وهي تكفي لإدانة منكري الغيبة والرجعة، والذين كثر منهم الهرج والمرج على الشيعة لقولهم

بالغيبة وبالرجعة، فنسبوا اليهم كلّ قبيح، وأكثروا التشنيع والتبديع، ولسنا في مقام اثبات صحة عقيدة الغيبة والرجعة، وامكان وقوعها، ومن نافلة القول الخوض فيما أثبته الله سبحانه في كتابه بقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا﴾(١١٩) وليس يعني ذلك الحشر يوم القيامة، لأن ذلك قال فيه: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾(١٢٠) فإذن هو حشر خاص(١٢١). كما قال في الغيبة في موسى عليه السلام واستدل بذلك عمر نفسه لقوله تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾(١٢٢).

ولسنا بصدد البحث عن ذلك، لكن وجدنا لعمر بن الخطاب مقالة على نحو ما قاله يوم وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله حين أوعد وتوعّد من قال مات رسول الله صلى الله عليه وآله ومقالته في ذلك اليوم لايخفى غرضه منها فقد كان منتظراً مجيء أبي بكر من السُنح. أمّا يوم حديث الرزية فلماذا قال: «من لفلانة وفلانة ـ مدائن الروم ـ إن رسول الله صلى الله عليه وآله ليس بميت حتى نفتحها، ولو مات لانتظرناه، كما انتظرت بنو إسرائيل موسى»؟

وليس من شك انّ ذلك كان لبلبلة الأفكار، وهو في نفس الحال كان تمهيداً لما سيحدث ممّا دُبّر أمره. ومهما يكن الغرض فإنّ عمر قائل بالرجعة فماذا يقول العمريون؟



صور من مسخ الحديث:

لقد جرت على حديث الكتف والدواة عمليات مسخ وتحريف، بل وتقطيع أوصال، كلّ ذلك لتضييع معالم الحقّ وتشويه الحقيقة.

وإلى القارئ بعض النماذج من تلك الصوَر:

١- فمنها ما أخرجه البخاري بسنده إلى نعيم بن زيد قال: «حدّثنا عليّ بن أبي طالب صلوات الله عليه أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله: لمّا ثقل قـال: (يا عليّ ائتني بطبق أكتب فيه ما لا تضل أمتي)، فخشيت أن يسبقني فقلت: إني لأحفظ من ذراعي الصحيفة، وكان رأسه بين ذراعي وعضدي، يوصي بالصلاة وبالزكاة وما ملكت أيمانكم، وقال: كذلك حتى فاضت نفسه، وأمره بشهادة أن لا إله إلاّ الله وان محمّداً عبده ورسوله من شهد بها حرّم على النار... ا هـ»[(١٢٣)].

فهذا الحديث الّذي رواه البخاري صريح في أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أوصى عليّاً والمسلمين بالصلاة والزكاة وما ملكت أيمانهم، حتى فاضت نفسه بين ذراع عليّ وعضده.

على حين روى البخاري نفسه في صحيحه «عن عائشة: انّ النبيّ صلى الله عليه وآله مات بين سحرها ونحرها وقالت: متى أوصى إليه»[(١٢٤)].

فيا تـُرى أيّ الحديثين أولى بالاعتبار؟ على أنّه قد ورد في صحاح الآثار والأخبار ما يدل على وصاية عليّ عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله، كما ورد أيضاً ما يدل على موته صلى الله عليه وآله وهو مستند إلى صدر عليّ عليه السلام [(١٢٥)].

لكن الّذي يستريب الباحث فيه هو ما ورد في حديث البخاري في الأدب المفرد من تقاعس الإمام عن إحضار الطبَق، وبذلك يكون شأنه شأن من لم يحضر الدواة والكتف، فالكلّ لم يمتثل أمر النبيّ صلى الله عليه وآله، وإن كان في حديث البخاري في الأدب المفرد ما ينمّ عن جهل واضعه حين ذكر الطبَق، ولم يعهد الكتابة عليه ولم يرد في شيء من النصوص ما يدل على انّ الطبَق من الأدوات الكتابية، ودون القارئ المعاجم اللغوية ليرى معاني الطبق فليس بينها ما يشير إلى ذلك.

٢- ومنها ما جاء من تزيّد فاضح لراويه، وذلك نحو ما قاله ابن أبي الحديد المعتزلي معقباً على ما رواه عن أبي بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهري في كتاب السقيفة

من حديث الكتف والدواة فقال: «هذا الحديث قد خرّجه الشيخان محمّد بن إسماعيل ومسلم بن الحجاج القشيري في صحيحهما. واتفق المحدّثون كافة على روايته».

ولدى مقابلة ما رواه عن الجوهري بما خرّجه الشيخان وغيرهما نجد حشواً زائداً فيه وهو قول الراوي: «فمات رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم في ذلك اليوم»، وهذا مثل ما قد مرّ في (الصورة ١٦) من صور الحديث رواية هلال بن مقلاص وفي آخرها: «فأبطأوا بالكتف والدواة فقبضه الله». وهذا أيضاً من التزيد الفاضح إذ ليست هذه الزيادة جزءاً من الحديث، ولا يصح أن تكون جزءاً، لأنّ الحديث كان يوم الخميس كما هو صريح قول ابن عباس (رضي الله عنه) حين كان يقول: «يوم الخميس وما يوم الخميس». ومن المعلوم والمتيقن انّ وفاة الرسول ﷺ كانت يوم الاثنين، فتكون وفاته بعد يوم الحديث بأربعة أيام، فكيف يصح قول الراوي: «فمات رسول الله ﷺ في ذلك اليوم». وقد صرّح شرّاح الصحيحين وغيرهم بذلك(١٢٦).

٣- ومنها النقص الواضح من أصل الحديث. كما صنع السمهودي في كتابه وفاء الوفا فإنّه ذكر الحديث من آخره ولم يذكر أوله تحاشياً من ذكر ما جرى من عمر ومن شايعه في ذلك اليوم(١٢٧).

٤- ومنها ما هو أقبح فعلاً من صورتي التزيد السابق والتنقص اللاحق في الحديث، وذلك كما أجهز عليه جماعة، فألغوا حديث الكتف الدواة جملة وتفصيلاً، ولم يذكروا منه سوى وصايا النبيّ ﷺ في آخره كما مرّ في رواية أبي داود في سننه(١٢٨) فلا بكاء ابن عباس وتلهفه وأسفه على ما فات الأمة من الخير في الأمن من الضلالة. ولا دعوة النبيّ ﷺ بالدواة والكتف. ولا قول عمر: «إنّ النبيّ ليهجر». ولا قوله: «حسبنا كتاب الله». ولا وقوع النزاع والتخاصم بين الحاضرين. ولا طرد النبيّ ﷺ لمن شاقـّه في أمره وقوله: (لا ينبغي عندي تنازع).

٥- ومنها ما صنعه كثيرون ممّن كتبوا في السيرة النبوية من الغاء الحديث من صفحة السيرة بالمرّة ولم يشيروا إليه بأدنى إشارة، كما صنع محمّد بن عبد الوهاب. إمام الوهابية- في كتاب مختصر سيرة الرسول ﷺ، وكما فعل مثل ذلك أمين الدويدار في كتابه صور من حياة الرسول ﷺ. إلى غيرهما من الكتّاب المحدَثين.

فهكذا تعرّض الحديث لعمليات كثيرة من ابتزاز إلى تحريف إلى إجهاز عليه وإلى إهمال. كلّ ذلك إخفاء للحقيقة، وفات المغرضون أنّ الحقّ أقوى منهم، ولا يقهر بتلك الأساليب، ولا تخفى الشمس وإن جلّلها السحاب، أو لفّها الضباب.

كيف؟ وأنّى؟ والحديث ـ كما يقول المثل ـ سارت بذكره الركبان، فتناقله الرواة قرناً بعد قرن ـ كما مرّ عليك ـ وأخرجه الحفاظ وأئمّة الحديث من أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد ومعاجم اللغة وأسفار التاريخ والسيرة فراجع ما مرّ من ذكر مصادر الحديث.

الحديث في الشعر العربي:

لم أبحث كثيراً عن الشعراء الّذي أشاروا إلى الحديث، وليس ذلك من غرض كتابي هذا، ولكني وقفت على شعر شاعر مؤمن ممّن لم يتبع الغاوين، لهج به فنظم مشيراً إليه بقوله:

وصـــيّ النبـــيّ فـقـــال قائـــلهم ... قـــد ظـــل يهـــجر ســـيد البـــشر

ورووا أبـــا بـــكر أصـــاب ولـــم ... يهجـــر وقـــد وصّى إلى عـــمر[١٢٩]

ومن النظم في ذلك قول الشاعر:

ومـــا رأيـــت مـــن الآيـــات معتبـــرا ... إن كنـــت مِـدّكـــرا أو كنـــت معتبـــرا

أوصى النبـيّ أميـــر النحـــل دونهمـــا ... وخـالفـــاه لأمـــر عـنـــده اشتـــورا

وقـال هاتـوا كتابـاً لا تضـلوا بـه ... بعـدي فقالـوا رسـول الله قـد هجـرا

تعصبـاً لأبـي بكـر فحيـن ثـوى ... وفّـى فوصـىّ بـه مـن بعـده عمـرا

تحمـّل العـبء فيـها ميـتاً عجـبا ... وقـال حيـاً أقيلـونـي بـها ضَجـِرا

إن قـال ان رسـول الله غـادرهـا ... شـورى فهـلا اقتفى مـن بعـده الأثـرا

أو قال أوصـى فلـم تقبـل وصيتـه ... يوم الغدير فلا تعجل فسوف ترى (١٣٠)

نهاية البحث عن المأساة في حديث الرزية:

لقد طالت مسيرتنا مع حديث الكتف والدواة، والّذي سميناه حديث الرزية، لأنّه كان حديث مأساة وهو كذلك حديث رزية وزريّة.

ولئن طالت المسيرة، فلا ضير ما دامت تكشف العمى عن البصيرة، وما دمنا أنا قرأنا جوانب في الحديث فيها مآسٍ مريرة.

١- فلقد قرأنا صور الحديث المتفاوتة، وذكرنا منها (٢٥) صورة لا تتفق صورة منها مع أُخرى. بل لقد قرأنا في الصورة التاسعة عدة صور، ممّا زادت العدد، وذلك يكشف لنا مدى الدور الّذي قام به الرواة في إخفاء معالم الإدانة.

٢- ولقد قرأنا ذكر رواة الحديث جمهرة كثيرة مرتبّين حسب القرون، حتى لا يرقى الشك إلى أصل الحديث، وبذلك يثبت التواتر.

٣- وقرأنا أيضاً مصادر الحديث منبثة في ثنايا أسماء الرواة، وكلها من كتب الصحاح والسنن والمسانيد وأُمهات كتب التاريخ والتراجم، ممّا لا يرقى الشك إليها.

٤- وقرأنا السبب في إطالة البحث في الأسانيد، لإلقاء تبعة التضبيب على الرواة فهم الّذين يحملون إصر ذلك.

٥- وقرأنا موقف المعارضة المحمومة ضد أمر الرسول صلى الله عليه وآله. وتبيّنا من كان هو أبرز رموزها في وقفة مع الحديث.



٦- وقرأنا ماذا كان عند علماء التبرير أزاء موقف الردّ والإباء، وعرفنا من هم؟

٧- وقرأنا ماذا قال كلّ واحد من علماء التبرير؟ وماذا كان عند كلّ واحد من هنات؟ كما قرأنا الرد على ما قالوه هم دفعاً بالصدر.

٨- وقرأنا ماذا قاله العمريون وعرفناهم في عمريّتهم اكثر من عمر.

٩- وقرأنا تحقيق ماذا قال عمر؟ واثبات رواية كلمته النابية، الجافية: «انّ النبيّ ليهجر».

١٠- وقرأنا الجواب على التساؤلات الأربعة الّتي فرضتها حادثة الرزية، وتبيّنا أخيراً لماذا أراد النبيّ ﷺ عليّاً دون غيره.

١١- وقرأنا سرّ المنع وتصميم عمر عليه، لأنّه علم مراد النبيّ ﷺ، كما عرفنا من أين علم عمر مراد النبيّ ﷺ.

١٢- وقرأنا انّ عمر نبذ السنّة نبذ الحصاة وراء ظهره حين قال: «حسبنا كتاب الله». و«عندكم القرآن»، وهو بذلك يحتجز الاحتجاج بالقرآن للقرآن وحده فقط وفقط، وليس للسنّة عنده أي دور أو كرامة.

١٣- وقرأنا آراء علماء السنّة وأئمتهم في الرد على من يرى مثل رأي عمر في ذلك الاحتجان والاحتجاج.

١٤- وقرأنا بعد ذلك آراء عمرية خطيرة ويأباها العمريون.

١٥- وقرأنا الموازنة بين شفقة النبيّ ﷺ على أمته وبين شفقة عمر.

١٦- وقرأنا ما جرى على الحديث من تلاعب رخيص لصالح أبي بكر؟

١٧- وقرأنا كشفاً جديداً في رواية عكرمة. وهو من رواة الحديث. حين سرّب الشك إلى يوم الحديث.

١٨- وقرأنا تحقيقاً حول تعيين الوصية الثالثة الّتي في آخر الحديث والّتي لفّها الغموض، وحشرجت في فم الرواة فغصوا بها، فلا هم ابتلعوها ولم يذكروها بالمرة،

ولاهم صرّحوا بها. فقالوا عنها: إمّا نسيها أو سكت عنها.

١٩- وقرأنا كيف اشتدت الأزمة ذلك اليوم حتى تدخل العنصر النسوي في النزاع، وقرأنا من كان يمثل ذلك العنصر من نساء النبيّ صلى الله عليه وآله، لأنهنّ كن حزبين.

٢٠- وقرأنا انّ عمر ممّن كان يقول بالرجعة، ولا غضاضة في ذلك، ولكن لتنبيه العمريين الّذين يشهّرون بالقائلين بها من بقية فرق المسلمين.

٢١- وقرأنا صوراً من مسخ الحديث، ممّا دلنا على تضافر الجهود المتوالية في القرون المتتالية لطمس معالمه.

٢٢- وأخيراً قرأنا الحديث في الشعر العربي في نموذج منه.

كلّ ذلك قرأناه، وأحسب أنّ هناك جوانب لم نشبع البحث فيها، فعسى أن يتهيأ لها من يشبعها بحثاً وتدقيقاً، كما أحسب أنّ هناك جوانب لم نبحثها، فعسى أن يذكرها من يلتفت إليها.

وبعد كلّ تلك القراءات الفاحصة المتأنية، تبين لنا:

أنّ ابن عباس (رضي الله عنه) كان على حقّ لو أبدى أسفه وتلهفه حين قال: «يوم الخميس وما يوم الخميس».

وأنّه كان على حقّ لو بكى وجرى دمعه مثل نظام اللؤلؤ على خديه.

وأنّه كان على حقّ لو بكى حتى يبل دمعه الحصباء.

وأنّه كان على حقّ لو قال: «الرزية كلّ الرزية ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين أن يكتب لنا ذلك الكتاب».

لقد كان على حقّ في جميع ذلك.

وإنّا على حقّ كذلك إن طالت بنا مسيرتنا مع ذلك الحديث، فهو حديث الرزية، ولولاها لما حدثت في المسلمين بلية، إنّها لرزية ما مثلها رزية، لن تمحى آثارها



المحزنة من الذاكرة، كما لا تضيع معالمها مهما تكثرت نزوات الاقلام الماكرة. إذ لولاها لما استولت على المسلمين الحكومات الجائرة وحتى الكافرة.

قال المعلمي في الأنوار الكاشفة: «تكلم بعض المتأخرين في هذا الحديث وذكر أنّه لو كانت الواقعة بنحو هذه الصورة لما أغفل الصحابة ذكرها والتنويه بشأنها، فما باله لم يذكرها إلاّ ابن عباس مع أنّه كان صغيراً يومئذٍ. ويميل هذا المتأخر إلى أنّها كانت واقعة لا تستحق الذكر تجسمت في ذهن ابن عباس واتخذت ذاك الشكل... اهـ»[(١٣١)].

أقول: ولا يهمنا معرفة ذلك البعض النكرة وإنّما الّذي يهمنا تنبيه القرّاء على حكمة إطالتنا الحديث حول ذلك الحديث بدءاً من الصحابة الّذين رووه وهم الإمام عليّ وعمر وجابر وابن عباس، ومروراً بصور الحديث وانتهاء بما قاله علماء التبرير حوله ، ومع كلّ ذلك ينقّ بعض النكرات من المتأخرين ، ويميل إلى (انّها واقعة لا تستحق الذكر تجسّمت في ذهن ابن عباس واتخذت ذاك الشكل).

كيف لا تستحق الذكر! ومنها كان المنطلق نحو الخلافة، وعليها بنى أصحاب النص ادّعاءهم، وبها هدموا على أصحاب الاختيار بناءهم.

قال سليم بن قيس الهلالي ـ تابعي جليل ـ: «إنّي كنت عند عبد الله بن عباس في بيته وعنده رهط من الشيعة، فذكروا رسول الله صلى الله عليه وآله وموته، فبكى ابن عباس وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الاثنين ـ وهو اليوم الّذي قبض فيه ـ وحوله أهل بيته وثلاثون رجلاً من أصحابه: (أيتوني بكتف اكتب لكم فيه كتاباً لن تضلوا بعدي، ولن تختلفوا بعدي...)، فقال رجل: إن رسول الله يهجر(!)، فغضب رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: (إنّي أراكم تخالفوني وأنا حي فكيف بعد موتي)؟ فترك الكتف.

قال سليم: ثمّ أقبل عليَّ ابن عباس فقال: يا سليم لولا ما قال ذلك الرجل لكتب لنا كتاباً لا يضل أحد ولا يختلف.

فقال رجل: يا ابن عباس، ومن ذلك الرجل، فقال: ليس إلى ذلك سبيل، فخلوت بابن عباس بعد ما قام القوم فقال: هو عمر، فقلت: صدقت، قد سمعت عليّاً وسلمان وأبا ذر والمقداد يقولون: إنّه عمر، فقال: يا سليم اكتم إلاّ من تثق به من اخوانك، فإنّ قلوب هذه الأمة أشربت حبّ هذين الرجلين كما أشربت قلوب بني إسرائيل حبّ العجل والسامري»[132].

فهذا الخبر يدلّ بتكرار المحاولة مرة أخرى يوم الاثنين، يوم وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله وتكرّر الموقف من عمر، وليس ذلك ببعيد، لأن الموقف دقيق والظرف حسّاس ولولا كلمة عمر لما أصاب الأمة ما أصابها.

فهلمّ وأقرأ ما قاله أحمد أمين في كتابه: «وقد أراد الرسول صلى الله عليه وآله في مرضه الّذي مات فيه أن يعيّن من يلي الأمر من بعده، ففي الصحيحين أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لّما احتضر قال: (هلمّ أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده) وكان في البيت رجال منهم عمر بن الخطاب فقال عمر: انّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله، فاختلف القوم واختصموا، فمنهم من يقول: قرّبوا إليه يكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده، ومنهم من يقول: ما قاله عمر، فلمّا أكثروا اللغو والاختلاف عنده عليه السلام قال لهم: (قوموا) فقاموا. وتركُ الأمر مفتوحاً لمن شاء، جَعَل المسلمين طوال عصرهم يختلفون على الخلافة حتى إلى عصرنا هذا بين السعوديين والهاشميين»[133].

فهذا هو السبب الّذي جعلنا نطيل البحث، ونجترّ المرارة، ونكرّر ذكر حديث الرزية. ﴿ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[134].

أخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن أنس قال: «ما نفضنا عن رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم الأيدي ـ من دفنه ـ حتى أنكرنا قلوبنا»[135].

وأخرج ابن حجر في تهذيب التهذيب عن الآجري: «قال عمرو بن ثابت لّما مات النبيّ صلى الله عليه وآله كفر الناس إلاّ خمسة»[136].

وقد يستفز هذا كثيراً من القرّاء ويطعنون في صحته. ولكن نطمئنهم بأنّ ذلك صحيح وهو ليس بدعاً ممّا أخرجه البخاري في عشرة مواضع من صحيحه من أحاديث الحوض.

وإلى القارئ واحداً منها: «أخرج في صحيحه كتاب التفسير باب ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[١٣٧] بسنده عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال خطب رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم فقال: (أيها الناس إنّكم محشورون إلى الله حفاة عراة غُرلا[١٣٨] ثمّ قال: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ...﴾[١٣٩] إلى آخر الآية، ثمّ قال: (ألا وإنّ أوّل الخلائق يكسى يوم القيامة إبراهيم، ألا وإنّه يجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول يا ربّ أصحابي فيقال إنّك لاتدري ما أحدثوا بعدك، فأقول كما قال العبد الصالح: ﴿ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾[١٤٠]، فيقال: إنّ هؤلاء لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم) »[١٤١].



* هوامش البحث *

(١) المائدة / ٣.

(٢) فقه السيرة / ٣٥٣.

(٣) المائدة / ٦٧.

(٤) راجع كتاب الغدير للمرحوم الشيخ الأميني الجزء الأوّل ستجد تفصيل ذلك موثقاً بالمصادر المقبولة عند المسلمين من السنّة لأنها من كتبهم.

(٥) الصواعق المحرقة / ٧٥ ط اليمنية، وفي جمع الفوائد للروداني ٢/ ٣٣٢ عن أم سلمة رفعته (عليّ مع القرآن والقرآن مع عليّ لا يفترقان حتى يردا عليّ الحوض)، وأرجح المطالب للآمر تسري / ٣٤٠ و ٥٩٨ ط لاهور.

(٦) المائدة / ٣.

(٧) المعارج / ١.

(٨) راجع كتاب الغدير للمرحوم الشيخ الأميني الجزء الأوّل ستجد تفصيل ذلك موثقاً بالمصادر المقبولة عند المسلمين من السنّة لأنّها من كتبهم.

(٩) طبقات ابن سعد ٤/ ٤٦ و ١٣٦، وتاريخ اليعقوبي ٢/ ٩٣، وشرح النهج لابن أبي الحديد ١/ ١٥٩ ط محققة، وفتح الباري لابن حجر ٩/ ٢١٨- ٢١٩، وكنز العمال ٥/ ٣١٢ ط الأولى، وتهذيب تاريخ ابن عساكر ٢/ ٣٩١، ومن كتب المتأخرين حياة محمّد لمحمد حسين هيكل / ٤٦٧. والملاحظ في هذه المصادر المذكورة كلّها قد ورد اسم أبي بكر واسم عمر فيمن سمّاهم النبيّ ﷺ أن يخرجوا تحت قيادة أسامة، ولم تذكر أنهما سمعا وأطاعا، بل ذكرت أنهما كانا يخرجان ويعودان بحجة أو بغير حجة، ويكفي وجودهما عند النبيّ ﷺ يوم الخميس حين أمر بأحضار الدواة والكتف وهو دليل على أنهما كانا يرقبان حالة النبيّ ﷺ ويترقبان موته ولديهما خطة يجب أن يقوما بتنفيذها.

(١٠) شرح النهج لابن أبي الحديد ١/ ١٥٩ ط محققة، صحيح البخاري (كتاب المغازي باب بعث النبيّ ﷺ أسامة بن زيد في مرضه).

(١١) شرح النهج لابن أبي الحديد ١/ ١٦٠ ط محققة.

(١٢) أُنظر الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٢٣ ط الثانية سنة ١٣٩٥، وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٤٠٨ ط دار الكتب العلمية بيروت.

(١٣) النور / ٥٤.

(١٤) المائدة / ٦٧.

(١٥) الحاقة / ٤٤ ـ ٤٦.

(١٦) الأحزاب / ٣٦.

(١٧) النجم / ٣ ـ ٤.

(١٨) سرّ العالمين / ٩ ط مصر سنة ١٣١٤ هـ. ولا يضرنا التشكيك في نسبة الكتاب إلى الغزالي بعد أن نسبه إليه سبط ابن الجوزي الحنبلي في تذكرة الخواص.

(١٩) طبقات ابن سعد ٢ ق ٢/ ٣٦.

(٢٠) سنن البيهقي ٣/ ٤٣٥ ط بيروت سنة ١٤١١ (باب كتابة العلم في الألواح والأكتاف).

(٢١) شرح الشفاء لملا علي القارئ ٢/ ٣٥٣ ط استانبول سنة ١٣١٦، ونسيم الرياض للخفاجي ٤/ ٢٧٩ ط أفست دار الكتاب العربي بيروت.

(٢٢) مسند أحمد ٥/ ٣٥٥.

(٢٣) كتاب السنّة ١/ ٢٧١ ط الرياض.

(٢٤) معجم الطبراني الكبير ١١/ ٤٤٥ ط الموصل.

(٢٥) تاريخ الطبري ٣/ ١٩٣ط دار المعارف.

(٢٦) تاريخ ابن خلدون ١/ ٨٤٩ ط دار الكتب اللبناني.

(٢٧) وسيأتي الحديث بتمامه.

(٢٨) اُنظر كتاب عليّ إمام البررة ١/ ٢٩٢ ـ ٣١٨ ط دار الهادي.

(٢٩) كنز العمال ١٥/ ١٠١ ط الثانية حيدر آباد.

(٣٠) أخرجه أبو نعيم في الحلية ١/ ٦٣ وقال رواه أبو بشر عن سعيد بن جبير عن عائشة، نحوه في السؤدد مختصراً، والطبراني في معجمه الكبير ٣/ ٨٨، والهيثمي في مجمع الزوائد ٩/ ١٣١، والمحب الطبراني في الرياض النضرة ٢/ ١٧٧، وفي الذخائر / ٧٠، والسيوطي في جمع الجوامع كما في ترتيبه، كنز العمال ٢/ ٢١٦ و ٥/ ١٢٦، وغيرهم وكلهم عن عائشة.

(٣١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٧/ ٦٥، والسيوطي في اللئالي المصنوعة ١/ ١٨٣ ط مصر الأُولى نقلاً عن سنن البيهقي ـ وعلى القارئ المقارنة ليجد كيف تلاعبت الأهواء بالسيوطي فحرّف وغيّر.

(٣٢) أخرجه ابن المغازلي المالكي في المناقب / ٢٤٥.

(٣٣) الصواعق المحرقة / ٧٥ ط الميمنية ١٣١٢.

(٣٤) أنظر ينابيع المودة للقندوزي ٢/ ٢٨٠.

(٣٥) الأنعام / ٣٨.

(٣٦) آل عمران / ٧.

(٣٧) النحل / ٤٣.

(٣٨) شواهد التنزيل للحسكاني ٢/ ٢٧٢، وحلية الأولياء ١/ ٦٧، وفرائد السمطين للحمويني، وكنز العمال ١٥/ ١٥٧ ط الثانية، ومناقب ابن المغازلي الحديث / ٣٦٦، وسمط النجوم العوالي ٢/ ٥٠٤، وتفسير الطبري ٢٩/ ٥٥، وتفسير الدر المنثور للسيوطي في تفسير الآية نقلاً عن ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مردويه.

(٣٩) الجامع لأحكام القرآن ١٧/ ٥ و ١٤/ ١٠٨، وشواهد التنزيل ١/ ٣٣٤ ـ ٣٣٧.

(٤٠) نقل كلامه بنصه السيوطي في رسالته مفتاح الجنة في الأحتجاج بالسنّة / ٣ ـ ٤ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية أواخر المجلد الثاني.



(٤١) الأعراف / ١٥٨.

(٤٢) النور / ٦٢.

(٤٣) آل عمران / ١٦٤.

(٤٤) النساء / ٥٩.

(٤٥) النساء / ٦٥.

(٤٦) النور / ٦٣.

(٤٧) الحشر / ٧.

(٤٨) النجم / ٣- ٤.

(٤٩) الأحزاب / ٢١.

(٥٠) النساء / ٨٢.

(٥١) الإحكام في أُصول الأحكام ١/ ١٧٤.

(٥٢) رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجة، والحاكم، والبيهقي في دلائل النبوة، وإسناده صحيح، وقال الترمذي حسن صحيح، مشكاة المصابيح ١/ ٥٧.

(٥٣) الحج / ٢٩.

(٥٤) الحشر / ٧.

(٥٥) مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسنّة للسيوطي / ٥ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية المجلد الثاني.

(٥٦) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنّة للسيوطي / ٢٣ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية المجلد الثاني.

(٥٧) نفس المصدر / ٢.

(٥٨) طبقات ابن سعد ٥/ ١٨٨، وتقييد العلم للخطيب البغدادي.

(٥٩) جامع بيان العلم لابن عبد البر.

(٦٠) يونس / ٣٥.

(٦١) كنز العمال ١٥/ ١٠ ط حيدر آباد الثانية.

(٦٢) مجمع الزوائد ٩/ ٣٩.

(٦٣) الأنعام / ٣٨.

(٦٤) المائدة / ٣.

(٦٥) النحل / ٤٤.

(٦٦) حاشية السندي على صحيح البخاري ١/ ٣٣، نقلاً عن معالم الفتن لسعيد أيوب / ٢٦٠.

(٦٧) القراءة الخلدونية اسم لكتاب كان يدرس في الصف الأوّل من المدارس الابتدائية في العهد الملكي في العراق نسبة لمؤلفها ابن خلدون. وهزءاً بعقلية ابن خلدون في رأيه في المقام شبّهنا ما لديه بما في القراءة الخلدونية.

(٦٨) مقدّمة ابن خلدون / ٣٨٠ ط دار الكتاب اللبناني.

(٦٩) القصص / ٨٣.

(٧٠) العنكبوت / ٦٨.

(٧١) وابن خلدون حين يروي لنا حديث عائشة عن السواك الأخضر الّذي بيد عبد الرحمن بن أبي بكر ومضغ عائشة له وأعطته للنبيّ فاستنّ به ثمّ وضعه ثمّ ثقل في حجرها... الخ ولم يعقّب عليه بشيء، وكأنه مصدّق به، ومهما تباله الراوي واستغفل القارئ فلا يكاد يُصدّق بأن إنساناً في حالة النزع يمكنه أخذ السواك ليستنّ به. وما أدري كيف غفل ابن خلدون أو تغافل عن ذكر تتمة معزوفة السواك الّذي مضغته السيدة عائشة حين قالت ـ فجمع الله بين ريقي وريقه في آخر يوم من الدنيا (سير أعلام النبلاء للذهبي ١/ ٤٣١ نقلاً عن البخاري. وفي الهامش تخريجه عن مسلم في صحيحه، والقرطبي في تفسيره، والبيهقي في سننه الكبرى، والتبريزي في مشكاة المصابيح، والزبيدي في اتحاف السادة المتقين، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار، وابن حجر في فتح الباري. فراجع موارد ذكرهم).

وفي لفظ آخر: وإن الله جمع بين ريقي وريقه عند الموت (سير أعلام النبلاء ١/ ٤٣١) نقلاً عن البخاري، وفي الهامش مصادر تخريجه فراجع، ولعل الرجل كان على قدر من الحكنة أحسّ بأن ذكر الحبكة بجميع خيوطها سيكشف للقاريء عن زيفها جملة وتفصيلاً.

(٧٢) تاريخ ابن خلدون ٢/ ٨٤٩ ط دار الكتاب اللبناني.

(٧٣) شرح النهج لابن أبي الحديد ٢/ ٥٩١ ط مصر الأولى.

(٧٤) ذخائر العقبى / ٩٥ ط القدسي.

(٧٥) سيرة ابن هشام تحـ السقا ورفاقه ٤/ ٢٢٥، وطبقات ابن سعد ٢/ ٢٣٢، وتاريخ الطبري ٣/ ١٨٨ ـ ١٨٩و١٩٥ وغيرها.

(٧٦) شرح النهج لابن أبي الحديد ١/ ٥٩١ ط الأُولى و ١٠/ ٢٦٨ ط محققة بمصر.

(٧٧) صحيح البخاري برقم ٦٢٨٥ و ٦٢٨٦، وصحيح مسلم برقم ٢٤٥٠ و٢٤٥٠/ ٩٨ و ٢٤٥٠/ ٩٩، وسنن ابن ماجه / ٢٦٢١، ومسند أحمد ٦/ ٢٨٢، وطبقات ابن سعد ٢ ق، ومشكل الآثار للطحاوي ١/ ٤٨، ومشكاة المصابيح للتبريزي / ٦١٢٩، وحلية أبي نعيم ٢/ ٤٠، وغيرها.



(٧٨) صحيح البخاري برقم ٣٧٩٩ و ٣٨٠١ وغيره.

(٧٩) طبقات ابن سعد ٢ ق ٢/ ٤٥.

(٨٠) مسند أحمد ٣/ ٩١.

(٨١) طبقات ابن سعد ٢ ق ٢/ ٣٨ ط ليدن.

(٨٢) مسند أحمد ٦/ ٣٠٠، والخصائص للنسائي/ ٤٠ ط التقدم، ومستدرك الحاكم ٣/ ١٣٨ـ١٣٩، وغيرها.

(٨٣) تاريخ الطبري ٢/ ٤٣٣، صحيح البخاري ١/ ١٣٥ باب إنّما جُعل الإمام ليؤتم به... ط.بولاق.

(٨٤) أنظر تاريخ الطبري ٢/ ٢١٦ ط الحسينية، و ٢/ ٣١٩ ط دار المعارف، و ٣/ ١١٧٢ ط ليدن، وكنز العمال ٦/ ٣٩٢ ـ ٣٩٧ ط الأُولى حيدر آباد، و ١٥/ ١٠٠ ط الثانية حيدر آباد، نقلاً عن ابن إسحاق وابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه وأبي نعيم والبيهقي كليهما في الدلائل.

(٨٥) أنظر السيرة الحلبية ١/ ٢٨٦ ط البهية: عن ابن جرير والبغوي انهما رويا ذلك.

(٨٦) شرح النهج لابن أبي الحديد ١/ ٤٧ ط الأُولى بمصر. وقد ترجم المرحوم السيد هاشم البحراني في كتابه التحفة البهية طائفة من أقوال قدماء الشعراء المتضمنة انّ أمير المؤمنين عليه السلام وصي النبي صلى الله عليه وآله فناهزت التسعين، وما فاته منهم ومن أشعار المحدّثين أضعاف ذلك.

(٨٧) أنظر المصنف لعبد الرزاق ٧/ ٢٩٤.

(٨٨) نسيم الرياض بشرح الشفاء للقاضي عياض للشهاب الخفاجي ٤/ ٢٨٤ ط أفست دار الكتاب العربي بيروت.

(٨٩) تاريخ العرب في الإسلام تحت راية الخلفاء الراشدين / ١٦– ١٧.

(٩٠) نفس المصدر.

(٩١) نفس المصدر.

(٩٢) طبقات ابن سعد ٢ ق ٢/ ط ليدن.

(٩٣) مجمع الزوائد ٩/ ٣٥.

(٩٤) نفس المصدر ٩/ ٣٦.

(٩٥) مسند أحمد ٦/ ٣٠٠ ط مصر الأُولى، والخصائص للنسائي / ٤٠ ط التقدم بمصر، ومستدرك الحاكم ٣/ ١٣٨ـ ١٣٩، والرياض النضرة ٢/ ١٨٠ ط الخانجي، وذخائر العقبى / ٧٢ ط القدسي، ومجمع الزوائد ٩/ ١١٢، وتذكرة الخواص / ٤٧ ط الغري.

(٩٦) طبقات ابن سعد ٢ ق ٢/ ٥١.

(٩٧) القلم / ٤.

(٩٨) التوبة / ١٢٨.

(٩٩) شرح النهج لابن أبي الحديد ١/ ١٨٣ ط محققة.

(١٠٠) كنز العمال ٣/ ١٣٦ ط الأولى.

(١٠١) أُنظر حياة الحيوان للدميري ١/ ٤٩.

(١٠٢) النجم / ٣ ـ ٤.

(١٠٣) ورو نحو هذا الحديث كثير من المؤلفين في الحديث والتاريخ. فراجع مصابيح السنّة للبغوي ٢/ ١٩٤، وصواعق ابن حجر / ١٣، ومشكاة المصابيح ٣/ ٢٢٠، وشرح مشارق الأنوار لابن الملك ٢/ ٢٥٨، وبهجة المحافل للعامري، وشرح البهجة للأشخر اليماني، ونور الأبصار للشبلنجي، وقد مرّ اعتماد ابن حزم في كتابه الأحكام ٧/ ١٢٣ على هذا الحديث في حل ما استشكل عليه من حديث أبن عباس في حديث الرزية. ومرّ منا التعقيب عليه في أقوال علماء التبرير.

(١٠٤) تهذيب تاريخ ابن عساكر ٣/ ١٣٩، ومنهاج السنّة لابن تيمية ٣/ ١٣٥ ط الأُولى. وغير ذلك.

(١٠٥) شرح النهج لابن أبي الحديد ٣/ ١٧ ط الأُولى.

(١٠٦) نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية / ٢٣٦ ط دار المعارف بمصر.

(١٠٧) الفصل ٤/ ١٠٨.

(١٠٨) الإحكام في أصول الأحكام ٧/ ١٢٢.

(١٠٩) أُنظر البداية والنهاية ٤/ ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(١١٠) سير أعلام النبلاء ٥/ ٥١٢ ط دار الفكر.

(١١١) نفس المصدر.

(١١٢) الصواعق المحرقة / ٨٩ ـ ٩٠.

(١١٣) أمه أم المؤمنين أم سلمة.

(١١٤) القائل هو ابن عباس.

(١١٥) المائدة / ٥٦.

(١١٦) السقيفة / ٩٠٥ ـ ٩٠٦ تحـ الأنصاري نشر الهادي.



(١١٧) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الهبة باب قبول الهدية ٣/ ١٥٦ ط بولاق.

(١١٨) أُنظر معجم الطبراني ٢٣/ ٤١ ط الثانية بالموصل.

(١١٩) النمل / ٨٣.

(١٢٠) الكهف / ٤٧.

(١٢١) يستدل القائلون بالرجعة على إثباتها بآيات من القرآن المجيد مثل قوله تعالى: ﴿ قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾ المؤمن / ١١. وقوله تعالى: ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ البقرة / ٢٥٩. وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ البقرة / ٢٤٣. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. وقوله تعالى في أصحاب الكهف في الآية / ٢٥ ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلاثَمِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ فقال فيهم ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ الكهف / ١٢.

(١٢٢) الأعراف / ١٤٢.

(١٢٣) الأدب المفرد / ٥٠ تحقـ محمّد فؤاد عبد الباقي المطبعة السلفية سنة ١٣٧٥ هـ، ولقد مرّ هذا في الصورة الأُولى من صور الحديث مروياً عن ابن سعد في الطبقات وأحمد بن حنبل في المسند. فراجع.

(١٢٤) راجع كتاب الوصايا من صحيح البخاري ٤/ ٣، وصحيح مسلم ٥/ ٧٥.

(١٢٥) أنظر ما رواه ابن سعد في الطبقات ٢ ق ٢/ ٥١.

(١٢٦) راجع فتح الباري لابن حجر ١/ ١٦٨، والأحكام لابن حزم ٧/ ١٢٤.

(١٢٧) أُنظر وفاء الوفا ١/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(١٢٨) راجع الصورة (٩) من صور الحديث.

(١٢٩) مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب ١/ ٢٠٢، وكشف الغمة للأربلي ١/ ١٦٥ منشورات الشريف الرضي، والصراط المستقيم للبياضي ٣/ ٧.

(١٣٠) اثبات الهداة للحر العاملي ٤/ ٤٢٤، والصراط المسقيم للبياضي ٣/ ٧. ووردت هذه الأبيات في أوّل الحجة الخامسة من كتاب الوصية لأحد معاصري الشيخ الصدوق المتوفى سنة ٣٨١ هـ. والكتاب في مجموعة برقم / ١٣مجاميع خطية بمكتبة المرحوم الحجة المغفور له الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء.

(١٣١) الأنوار الكاشفة / ٥٨ ط السلفية.

(١٣٢) كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢/ ٧٩٤ ط الهادي سنة ١٤١٥ تحـ الشيخ محمّد باقر الأنصاري.

(١٣٣) يوم الإسلام / ٤١.

(١٣٤) الشعراء / ٢٢٧.

(١٣٥) المصنف لابن أبي شيبة ١٣/ ٣٦٤، وابن ماجة في سننه / ١١٩، والهيثمي في موارد الضمآن/ ٥٣٠.

(١٣٦) تهذيب التهذيب ٨/ ٩.

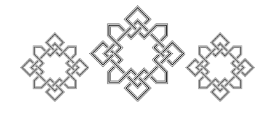
(١٣٧) المائدة / ١١٧.

(١٣٨) غرل: أي غير مختونين.

(١٣٩) الأنبياء / ١٠٤.

(١٤٠) الأنبياء / ١٠٤.

(١٤١) صحيح البخاري ٦/ ٥٥ ط بولاق، وأخرجه مسلم في صحيحه ٢/ ٣٥٥ ط بولاق في كتابه الجنة وصفة نعيمها باب فناء الدنيا وبيان الحشر يوم القيامة. فالحديث متفق عليه كما يقول علماء الحديث من أهل السنّة.





نطاق دعوة الأنبياء عليهم السلام (*)

■ أ.د. أحد فرامرز قراملكي
أستاذ الفلسفة والكلام في جامعة طهران
ورئيس معهد الأخلاق المهنية في جامعة طهران

■ ترجمة: هاشم مرتضى

المقدمة:

تبحث هذه الدراسة عن تاريخ آراء المتكلّمين والمتألّهين المسلمين حول نطاق دعوة الأنبياء.

تمتدّ جذور البحث عن الهدف الرئيسي لبعثة الأنبياء وقدمها إلى قدم الآراء الكلامية الأولى، كما أنّ الخلط بين الفائدة والغاية، وكذلك مزج الكنه والوجه، يعدان من أهمّ مواضع الإبهام في طرح هذه المسألة، حيث أنتجت آراء مختلفة ونزاعاً لا طائل تحته. يمكن تقسيم آراء علماء الإسلام في الجواب عن هذا السؤال إلى ثلاث رؤى كلّية مختلفة: الدنيوية، الأُخروية والشاملة. وكل واحدة منها تشتمل على تفاسير متعدّدة. وتبقى الصدارة اليوم للرؤيّة الشاملة التي راجت منذ القرن السابع. وقد تصدّى بعض المفكّرين ـ كالفخر الرازي من المتقدمين والإمام الخميني من المتأخّرين، وبعد وقوفهم على لزوم ابتناء الرؤية الشاملة، على أُسس نظرية متقنة ـ للتنظير وعرض تفسير متناسق في هذا المجال.

(*) سبق وان طبع هذا البحث على شكل كتاب باللغة الفارسية من قبل: «كانون انديشه جوان».

وسيكون ختام هذا البحث ـ بعد العرض التاريخي للمسألة ـ في السؤال عن نظرية متناسقة مع الظواهر الدينية بخصوص العلقة بين الدين والدنيا.

أهمية هذا البحث عند المتكلمين:

إنّ الهدف من البعثة والسؤال عن اتجاه دعوة الأنبياء، يعدان من أهم المباحث الكلامية في المجتمع الديني المعاصر. هل دعوة الأنبياء تنظر إلى الأُمور الدنيوية أو تتعلّق بالمقاصد الأُخروية والمصالح المعنوية فقط؟! هل يصحّ القول بأنّ دعوة الأنبياء تغطّي الجانب الدنيوي والأُخروي من حياة الإنسان معاً؟! إنّ لطرح هذه المسألة من قبل المتكلّمين الأقدمين والمتألّهين الجدد؛ أهمية من وجهين مختلفين:

إنّ أهمّية هذه المسألة عند الأقدمين تكمن ـ على الأكثر ـ في ابتناء تعريف النبي وإثبات ضرورة النبوّة عليها. إذ بالمقياس المنطقي؛ يُعدّ إدخال العلّة الغائية في التعريف من شرائط كمال الحدّ، كما أنّ إقحام العلّة الغائية للشيء في الحد الأوسط، يُعدّ من الشرائط المنطقية لاستحكام البرهان في ثبات ذلك الشيء. فالمتكلّمون والعلماء القدامى جعلوا موضوع «نطاق دعوة الأنبياء» هدفاً للبعثة عند تعريف النبوة وإثبات ضرورتها (من باب مشاركة الحد والبرهان)، وبعضهم كالخواجه الطوسي رحمه الله في تجريد الاعتقاد[1] ميّز ـ لرفع الإبهام في البحث ـ بين فوائد البعثة والهدف منها. فهذا التصوير عند المتكلّمين يبيّن بوضوح نطاق دعوة الأنبياء. وعليه تذهب الرؤية القديمة إلى عدم إمكان إعطاء تعريف كامل للنبوة وإقامة برهان متقن عليها من دون تبيين دقيق لنطاق دعوة الأنبياء واتجاهها.

إنّ لضرورة البحث عن نطاق دعوة الأنبياء في الفكر القديم وجهاً آخر أيضاً، إذ أنّ الغزالي مثلاً جعل البحث عن ذلك مبنى لنظريّته السلفية في إحياء العلوم الدينية، إذ إنّ شاكلة كتاب إحياء علوم الدين للغزالي تبتني عموماً على نظريّته الخاصّة

حول رسالة الأنبياء الرئيسية المبيّنة في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، إذ إنّه بيّن هناك أنّ وظيفة الأنبياء، هي طبابة روح البشر وإعطاؤها الدواء الأخلاقي، وفي إحياء علوم الدين يؤسس خارطة لإحياء الطبابة النبوية. كما أنّ نظريته الفقهية تبتني أيضاً على نظرية الطبابة النبوية.

الكلام الجديد:

إنّ لمسألة نطاق دعوة الأنبياء أهميةً أُخرى عند المتكلّمين المعاصرين. إذ تطرح اليوم مسائل كلامية جديدة في ساحة الفكر من جهة، ومن جهة أُخرى ظهور التجدد ونضج فكرة الإصلاح الديني في الجوامع الإسلامية في مقام الحياة والعمل؛ ولّدت اتجاهات ومناهج جديدة في تحليل مسألة الهدف من البعثة، وأعطتها طابعاً آخر.

إنّ المتكلّم المعاصر اليوم يقرأ «نطاق دعوة الأنبياء» من وجهتها النظرية في جنب إحدى المباني التحليلية للمسائل الأُخرى من قبيل: الحداثة، العلم والدين، التعدّدية الدينية، عقلانية التعاليم الدينية، الإيمان، فطرية الدين، توفيق الأنبياء، بشريّة التعاليم الدينية و...، أما من وجهة نظر عملية فيرى أنّ لها علقة متقابلة مع مصطلحات أُخرى من قبيل: نطاق رسالة الأديان، توقعات الإنسان من الدين، توقعات الدين منّا، الإصلاح الديني، الدين والتطور، الحكومة والإدارة الدينية، أهداف الدين في العصر الحاضر وطرق تبليغه، نطاق التعليم والتربية والإدارة الدينية، أهداف الدين في العصر الحاضر وطرق تبليغه، نطاق التعليم والتربية الدينية في مؤسسات التعليم والتربية، الدين والفن و...

[تبيين أهداف البعثة ضمن ثلاثة محاور]:



■ المحور الأول: في هدف البعثة: العدالة الاجتماعية:

إنّ هذه المسألة في الفكرين القديم والجديد متحدة في الظاهر، أي: إنّ الأنبياء لماذا بعثوا وبأيّ مهمة جاؤوا؟ هل جاءت تعاليم الدين لإصلاح الأمور الدنيوية، أو لإيصال الإنسان إلى السعادة الاخروية وإصلاح الجوانب المعنوية؟ ماهي العُلقة بين الدين والدنيا؟! ولعلماء الإسلام أجوبة متنوعة عن هذه الأسئلة، يمكن إرجاعها إلى ثلاثة آراء:

١ـ الرأي الذي يبحث عن هدف البعثة في الأمور والحياة الدنيوية.

٢ـ الرأي الذي يذهب في بيان نطاق دعوة الأنبياء إلى كونها من مقولة الأخلاق في الحياة الدنيوية.

٣ـ الرأي الذي يذهب إلى أنّ الهدف من رسالة الأنبياء يشمل الحياة الدنيوية والاخروية معاً.

رأي الحكماء في نطاق دعوة الأنبياء:

تنسب النظرة الدنيوية في نطاق دعوة الأنبياء عند الفكر الإسلامي القديم إلى الحكماء الفلاسفة المشائيين. وقد ذهب بعضهم إلى أنّ تصوّر الفلاسفة عن النبوة إنّما هو تصوّر علماني، ومن أهم أدلّتهم في ذلك الاستناد على دليل الحكماء في إثبات النبوة. إذ يقولون أنّ دليل أيّ شخص لإثبات أيّ شيء يحكي عن نوع تصوّره لذلك الشيء، وعليه فدليل الحكماء في إثبات النبوّة يدلّ على تصوّرهم الدنيوي للنبوة، لأنّ ما يقع كحدٍ أوسطٍ في دليل الحكماء أمر دنيوي. إنّ نظرية الحكماء حول النبوّة يتم بيانها على ضوء نظرية أرسطو في الفلسفة السياسية. إنّ بقاء نوع البشر منوط بإقامة العدالة على أساس قانون مدني، وضرورة وجود النبي مأخوذة من ضرورة إقامة العدالة الاجتماعية.

وقد تطرّق الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا (٣٧٠ـ ٤٢٨) في كتاب إلهيات الشفاء إلى أدلّة تفصيلية في إثبات ضرورة النبوّة، وأساس تلك الأدلّة هي نظرية الحكماء في الفلسفة السياسية. ويمكن تلخيص كلامه فيما يأتي:

المقدّمة الأولى: حياة الإنسان لا تُدار لوحدها نحو الأفضل.

المقدّمة الثانية: لابد من وجود اجتماع لنيل حياة أفضل.

المقدّمة الثالثة: لا يتكوّن المجتمع من دون مشاركة الجميع.

المقدّمة الرابعة: إنّ مشاركة الجميع تحتاج إلى سنة وعدل (أي تنظيم المناسبات الاجتماعية).

المقدّمة الخامسة: السنة والعدل لا تتحقق بدون سانّ ومعدّل (منفّذ السنة).

المقدّمة السادسة: لابد من أن يكون السانّ والمعدّل في المجتمع الإنساني إنساناً أيضاً، ولكن لا يكون إنساناً اعتيادياً بل هو إنسان متكامل له الحجّة على جميع البشر (ملاك أفضلية المعجزة).

المقدّمة السابعة: إنّ خالق الكون حكيم ومدبّر، ولا خلل في خلقه، وجميع حوائج البشر مبيّنة وموضّحة (برهان اتقان الصنع).

المقدّمة الثامنة: إنّ حاجة الإنسان إلى المشرّع في النظام الكوني لم تهمل.

المقدّمة التاسعة: وجود الإنسان السانّ والمعدّل ممكن.

وعليه فلا يمكن للحكيم عدم إرادة الإنسان السانّ والمعدّل في المجتمع البشري(٢).

إنّ أخذ السنة والعدل ـ بمفهومها المتداول في فلسفة الحكماء السياسية ـ تكون بمثابة أخذ الحد الأوسط في برهان إثبات النبّوة، وكذلك جعل الأنبياء بمثابة السانّ والمعدّل يعني أن الأنبياء جاؤوا لتنظيم المجتمع والمناسبات الاجتماعية على أساس تقنين القوانين المدنية العادلة.



ولا يخفى أنّ هذا التصوير من نطاق دعوة الأنبياء تصوير دنيوي بوضوح. والحكماء على رغم اختلاف مشاربهم تمسّكوا بهذا المبنى لإثبات النبّوة.

فابن سينا يستخدم نفس الاستدلال في النجاة[٣]، ويقرّره شيخ الاشراق في التلويحات[٤]، ولملا صدرا أيضاً تقرير آخر في الشواهد الربوبية، كما أنّ العلامة الطباطبائي ﵀ في تفسير الميزان[٥] وكذلك في رسالة أُخرى تحت عنوان (الوحي أو الشعور الخفي)[٦] يقرّر تقريراً آخر في مقام إثبات النبوة، وحاصله كما يأتي:

المقدّمة الأولى: إنّ جهاز الخلقة يقتضي إيصال كلّ نوع إلى كماله الحقيقي.

المقدّمة الثانية: الإنسان مدني بالطبع.

المقدّمة الثالثة: للإنسان حب الذات والاستخدام، ويشمل نطاق استخدامه سائر بني نوعه.

المقدّمة الرابعة: لا مناص من الاختلاف والصراع في المجتمع لوجود حب الذات والاستخدام في الإنسان.

المقدّمة الخامسة: الاختلاف والصراع يتنافى مع استكمال البشر.

المقدّمة السادسة: يلزم رفع الخلاف والصراع بدليل برهان اتقان الصنع.

المقدّمة السابعة: إنّ رفع الخلاف عن المجتمع لا يتحقّق بصرف إرادة الإنسان وبواسطته.

المقدّمة الثامنة: الدين والشرع الإلهي رافع للاختلاف.

المقدّمة التاسعة: لا طريق لرفع الخلاف سوى طريق الدين.

فتجب بعثة الأنبياء وإرسال الشرايع السماوية إلى المجتمع البشري.

إنّ التصوير الدنيوي لدعوة الأنبياء أخذ طابعاً جديداً في عصرنا الحاضر، إذ إنّ القرن الأخير يُعّد عصر التجدّد وزمن رجوع الأمم إلى حياتها الإيمانية وإحياء الدين. وهذا التجدّد والرجوع إلى الحياة الإيمانية ابتنى في الجوامع الإسلامية غالباً ومنذ زمن



السيد جمال الدين الأسد آبادي (١٢٥٤ـ ١٣١٤) على إحياء العزّة الإسلامية وإيصال المسلمين إلى قمّة الترقي والتقدّم في حياتهم الدنيوية، ولذا فإنّ العدالة وإقامة النظام على أساسها يُعّد من أهمّ أركان الحياة الإيمانية التي دعا إليها الأنبياء. فقد ذهب إقبال اللاهوري (١٢٨٩ـ ١٣٥٧) إلى أنّ النبي هو من يتلمّس كل سانحة لتوجيه قوة الحياة الجمعية توجيهاً جديداً، وتشكيلها في صورة مستحدثة[٧].

نقد تصوّر الحكماء لنطاق دعوة الأنبياء:

إنّ استدلال الحكماء هذا وإن تمّ نقده من جهات مختلفة في تاريخ الفكر الكلامي، ولكن قلّ ما تطرّقوا إلى نقد منهج الحكماء واتجاههم في إثبات النبّوة. إنّ الغزالي (٤٥٠ـ ٥٠٥) يُعدّ من الذين قاموا ـ مضافاً إلى نقد مقدّمات استدلال الحكماء وصورته ـ بنقد أُسسهم ومبانيهم لإثبات النبوّة. وقد أصبح اليوم نقد التصور الذي أنتجه استدلال الحكماء؛ ضمن مباحث المتألّهين الكلامية، حيث بيّنوا نقاطاً كثيرة في نقد ما ذكره الحكماء في نطاق دعوة الأنبياء نذكر فيما يلي أهمها:



١ـ إنّ دعوة الأنبياء في القرآن لا تبتني على هكذا عنصر في بيان الهدف من بعثتهم، بل تتلخّص رسالة الأنبياء وعملهم في نقطتين: الثورة العظمى والشاملة على قطبية الإنسان لسوقه نحو خالق الكون، والإعلان عن دنيا مستقبليّة خالدة هي أكبر بكثير من هذه الدنيا التي نعيشها[٨].

٢ـ إنّ رسالة الأنبياء لا هي غريبة عن الأُمور الدنيوية ولا بعيدة ومن دون أيّ تأثير، وإنّ ما يحوزه الإنسان من هذه الجهة يُعدّ حصيلة فرعية يتوصّل إليها ضمناً، من دون أن تكون أساسية ورئيسية أو تُحسب على هدف البعثة ووظيفة الدين[٩]. وبهذا الصدد لا فوارق أساسية بين الحكومة والسياسة أو إدارة الدولة والأمة وبين سائر مسائل الحياة ومشاغلها[١٠].

٣ـ إنّ نظرية: الدين للمجتمع ، أو الدين لدنيا أفضل، تبتني على رؤية دونية

هي ذاتية الإنسان حيث تجعل جميع الأمور ـ حتى المقدّسة منها ـ وسيلة للحياة الدنيوية. الإنسان المستكبر بفطرته يتصوّر أنّ هدف الله تعالى من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب، هو رسم وتدوين قانونٍ لتحسين حياة الإنسان وإدارة دنياه(١١).

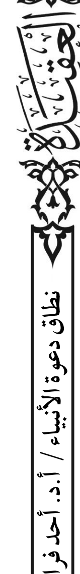
هذه الملاحظات الثلاثة تعد انموذجاً من نقد المعاصرين للحكماء. ويمكن تقسيمها إلى قسمين: الأول: ما يطرح من خارج نطاق الدين. الثاني: ما يطرح من داخل نطاق الدين، فبالنسبة إلى داخل نطاق الدين يكون السؤال عن التصوير المقدّم لنطاق دعوة الأنبياء من قبل الأنبياء أنفسهم أو من قبل صريح الوحي. وهنا لابد من الالتفات كي لا نقع في مغالطة (جمع المسائل الواحدة)، ولابد أن نميّز بين هذين السؤالين:

السؤال الأوّل: هل أنّ دعوة الأنبياء تنحصر في الأمور الدنيوية؟

السؤال الثاني: هل يتواجد العنصر الدنيوي أساساً في دعوة الأنبياء بوصفه ركناً من أركانها؟

فالناقد لا يتمكن من خلال إجابته السلبية عن السؤال الأول، أن يعطي جواباً سلبياً أيضاً عن السؤال الثاني. لأنّ الجواب الإيجابي عن السؤال الأوّل يبتني على مغالطة الكنه والوجه، ويعطينا تصويراً دنيوياً عن نسبة الدين والدنيا، التصوير الذي يستند عند الناقد في الوجه الثالث (وقد مضى سابقاً) على حب الذات والاستثمار الفطري للبشر.

ولكن هل يمكن أن نعطي جواباً سلبياً للسؤال الثاني بسبب التوالي الفاسدة المترتبة على حصر دعوة الأنبياء في الأمور الدنيوية؟ ولو نفينا هذا الانحصار فهل يمكننا استنتاج إبعاد الدين عن الحياة الدنيوية؟ وسنذكر عند التطرّق إلى باقي الآراء أنّ حذف مفهوم «الدنيا المبتنية على العدالة الاجتماعية» من دعوة الأنبياء سيما رسالة نبي الإسلام صلى الله عليه وآله، سيكون بمعنى حذف الدين السماوي والتحريف فيه. والخلاصة



أنّه لا يمكن استنباط حذف الشريعة من خلال إبطال انحصار حقيقة الرسالة في الشريعة، كما لم تكن المتون الدينية بمثابةٍ تسمح بالتقليل من أهمية عنصر الشريعة من خلال جعلها ضمنية أو فرعية.

التحكيم ونقد النقد:

السؤال الرئيسي هو أنّ الحكماء عند تعريف هدف البعثة هل اتخذوا منحى ذرائعياً أداتياً؟ هل أنّ أخذ السنة والعدالة بعنوان الحدّ الأوسط لإثبات النبّوة، يكون بمعنى انحصار دعوة الأنبياء في إصلاح العلاقات والمناسبات الاجتماعية؟ هل أنّ الأنبياء بناء على رأي الحكماء استخدموا جميع التعاليم السماوية أداةً لتحسين عيش الناس الدنيوي؟ وفي الواقع إنّ من جعل الحكماء علمانيين في ديانتهم، يذهب إلى أنّ النبوّة عند الحكماء هي نفس نظرية الدين للدنيا (الاستخدام الأداتي والذرائعي للدين).

إنّ خطأ هؤلاء يكمن في أنّهم طلباً للراحة وعجلة في الحكم اكتفوا باستدلال الحكاء ولم يدققوا في مباني تفسير الحكماء للنبوة. لذا نحاول هنا الإيجاز في نقل آراء الفلاسفة المسلمين الأوائل حول النبوّة كي يتضح هل أنّهم كانوا علمانيين في ديانتهم أم لا؟

من الاتجاهات الواضحة في تحليل مباني نظرية الحكماء حول النبوة، البحث التطبيقي لتصورهم عن النبي وعن الفيلسوف. وأنّه ما هي أوجه التشابه وما هي الفوارق بين النبي والفيلسوف من حيث الحقيقة التي يعتمدان عليها ومن حيث الأهداف والمبادئ؟ فالحكماء لا يرون اختلافاً بين النبي والفيلسوف من حيث محتوى التعاليم والحقيقة التي تعد منبع تلك التعاليم، وإنّما الاختلاف في المنهج والطريقة. لقد ذكر أبو يوسف يعقوب بن الكندي (بحدود ١٨٥ـ٢٦٠) ـ أوّل فلاسفة الإسلام ـ أنّ الفرق بين النبي والفيلسوف في شيئين: الأوّل في كيفية تلقّي العلم، والثاني في كيفية

إيصال التعاليم للبشر. والأوّل يعني أنّ علم النبي على خلاف علم الفيلسوف لم يكن كسبياً ونظرياً، وبعبارة أُخرى انّ النبي يتلقى الحقيقة عن طريق الوحي ومن دون تأمّل عقلي واستعانة بوسائط بشرية، والحال أنّ الفيلسوف ينال تلك الحقائق عن طريق التأمّلات العقلانية.

يشير الكندي في رسالة كمية كتب أرسطو إلى أنّ علم النبي علم موهوب من الله تعالى، وهو على خلاف سائر العلوم كالرياضيات والمنطق حيث حازه من دون تحقيق واجتهاد وقراءة وكتابة، والفرق بينه وبين العلوم البشرية أنّه يفاض عليه بمشيئة الله من طريق التزكية وإشراق النفس... وهو مختص بالأنبياء دون سائر الناس حيث يدلّ على أوصافهم الإعجازية ويميّزهم عن سائر الناس(١٢).

وقد كرّر أبو نصر الفارابي (٢٥٨ـ ٣٣٩) المعلم الثاني كلام الكندي بنحو أكثر عمقاً، فالفيلسوف عنده من يتصل بالعقل الفعّال من خلال التعقّل والتأمّل والنظر. والعقل الفعال يُلهِمُ [المعارف] بواسطة العقل المستفاد، وتُنال إفاضات العقل الفعّال عن طريق الاتصال، فهكذا إلهام وتلقٍ يختصّ بالحكماء، إذ إنّ حقائق الكون تُلهَمُ بواسطة العقل الفعّال، والحكيم يلتقطها عن طريق استكمال عقله (بالتأمّلات والترويض العقلي). ولكن النبي لقوّة مخيّلته القوية (وعلى حدّ تعبير بعض الحكماء كابن سينا: بدليل قوّة حدسه القوي، والكندي: بالنحو الاعجازي) الناشئة من نفسه القدسية يقف على الالهامات السماوية مباشرة(١٣).

أما الجهة الثانية في تمايز رسالة الأنبياء وتعاليم الفلاسفة ترجع إلى طريقة ولغة التعليم. فيعتقد الكندي أنّ لغة الفيلسوف في مقام التعليم لغة معقدة ومغلقة، في حين أنّ النبي يمتاز بلسان صريح وبيان بليغ، كما يعتقد أنّ دلائل القرآن اعتقادية صريحة وقابلة للفهم ولذا تنتج اليقين والاقناع، وهذا هو وجه تفضيل النبي على الفيلسوف(١٤). كما أنّ الفارابي أيضاً يذهب إلى المذهب نفسه.

إنّ الفيلسوف يُوجِدُ الفضائل في نفوس المستعدين عن طريق التعليم البرهاني، والحال أنّ النبي يوصل الناس إلى الفضائل عن طريق الاقناع والتأديب. والذي يلوح ممّا مضى أنّ تشابه واشتراك النبي والفيلسوف ماهوي وتمايزهم على نحو الإعارة (والمجاز أي غير حقيقي)، لأنّ وجوه الاختلاف تعود إلى أمرين منهجيين: إنّ النبي يتلقى الإلهامات السماوية عن طريق موهبة الاتصال المعنوي بالغيب: ﴿**إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى* عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾ (النجم: ٤ـ ٥)، والحال أنّ الفيلسوف ينال الحقائق بواسطة التأمّلات النظرية والتعاليم البشرية عن طريق العقل الفعال. فالفارق الأوّل إذاً يبتني على طريقة أخذ الحقائق وتلقّيها عن العقل الفعّال.

والثاني يتعلّق بطريقة إيصال هذه الحقائق المستقاة من العقل الفعال، فبقطع النظر عن الفارق المنهجي، فانّ الأنبياء يشتركون مع الفلاسفة في أساس الحقيقة التي يُلهمون عنها وفي الهدف الرئيسي الذي تكوّنت دعوتهم على ضوئه. لأنّ كلاهما يمتازان بحقيقة واحدة، لأنّهما يلهمان من العقل الفعال والإلهامات السماوية، وكلاهما يعلّمان [الناس] تلك الحقيقة الواحدة الملهمة من العقل الفعّال، وعليه يمكن القول باتحاد الحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية عند الحكماء. ولا يخفى أنّ هذا الكلام المجمل بحاجة إلى شرح وتوضيح أكثر.



ثم إنّه على رغم اختلاف حقيقة النبي (حيث يتصل بالغيب على نحو خارق للعادة ومن دون مناهج بشرية، وينزل من السماء بعنوان رسول سماوي مؤيّد بالمعاجز و...) وحقيقة الفيلسوف، وعلى رغم اختلافهما في طريقة التلقّي والتبليغ والتعليم؛ فانّ الحقيقة التي يعتمدان عليها واحدة. نعم الاختلاف المنهجي بينهما في الوقوف على تلك الحقيقة الواحدة، يستلزم الاختلاف في طريقة الوقوف، الاختلاف الذي يمكن تبيينه من خلال نسبة الحقيقة والرقيقة، فالقول بأنّ الحقيقة الفلسفية نفس الحقيقة النبوية ولكن على نحو رقيق، وانّ الحقيقة النبوية نفس الحقيقة الفلسفية ولكن على نحو أكثر خلوصاً؛ يبتني على مباني خاصة.

من تلك المباني التصوير المعرفي للوحي المجمع عليه عند علماء المسلمين، والمبنى الآخر النظرة الفلسفية للمعرفة الوحيانة المتنازع عليها بين العلماء، حيث خالف هذا المبنى الغزالي، وابن تيمية، والسلف الماضي، وكذلك جميع المفكرين المنتمين إلى مكتب التفكيك. إنّ الغزالي ـ خلافاً للفارابي ـ يعتمد على هذا المبنى عندما يفسّر علم الكلام على ضوء النظرة الكونية الموافقة للوحي، وسيما لما يذهب في تهافت الفلاسفة إلى بينونة الحقائق الفلسفية (وهو يعتقد أنّها آراء متخالفة وباطلة وليست حقائق) عن حقيقة الوحي الأصيلة؛ ومع هذا فانّ الفلاسفة لم يستسلموا لنقد السلفيين الشديد وتكفيرهم، بل أصرّوا على أنّ الحقيقة الفلسفية لا تختلف ماهوياً عن الحقيقة النبوية. الفيلسوف يعتمد على العقل الذي هو رسول باطني ولو استخدم بالنحو المطلوب لوصل إلى ما يدعو إليه الرسول الظاهري.

إنّ نتيجة نظرية «اتحاد الحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية»، وثمرة نزاع الحكماء مع السلفية وأصحاب مكتب التفكيك؛ تظهر في مسألة نطاق دعوة الأنبياء، فإذا كانت الحقيقة واحدة، لم يكن هدف التعليم إلاّ إيصال الناس إلى تلك الحقيقة الواحدة. إذ وحدة الحقيقة بمعنى وحدة الهدف، والهدف الواحد في هذين التعليمين هو إيجاد الفضائل وإيصال الناس إلى كمالاتهم النوعية. فالنبي والفيلسوف على رغم اختلافهما المنهجي واللساني، يتجهان ـ عند الحكماء ـ نحو هدف واحد.

فما هو هدف التعليم عند الفيلسوف؟ وما هي رسالة الفيلسوف في تعاليمه؟

إنّ فهم تحليل الحكماء عن نطاق دعوة الأنبياء منوط بفهم تصوّرهم عن الفضيلة والسعادة لذهابهم إلى أنّ الهدف الوحيد من رسالة الأنبياء وتعاليم الفلاسفة لم يكن إلاّ الفضيلة والسعادة. إذاً الحكم عليهم (واتهامهم) بأنّ ديانتهم هل هي أداتيّة وذرائعيّة، وأنّهم هل يفسّرون النبوة على مبنى: «الدين للدنيا» أم لا، منوط برؤيتهم عن الفضيلة والسعادة وهل أنّهما مقولة من المقولات الدنيوية أو الأُخروية؟ هل



تصوّر الحكماء عن السعادة تصور دنيوي وأنّهم لا ينظرون إلاّ إلى السعادة الدنيوية؟ فلو كان مرادهم من الفضيلة والسعادة معنىّ دنيوياً محدوداً، لأمكن القول بأنّ تصوّر الحكماء عن نطاق دعوة الأنبياء دنيوي أيضاً، وأمكن اتهامهم أيضاً بترويج النظرة الذرائعية الأداتية بأنّ الدين للدنيا، وأنّ الشريعة لم تكن سوى برنامج لإصلاح الدنيا والوصول إلى السعادة الدنيوية. ولكن لو كان مرادهم من السعادة؛ السعادة الخالدة وغير المحدودة بالأمور الدنيوية؛ لأمكن القول بأنّ الحكماء من الدعاة إلى النظرية المعنوية الدالّة على الدنيا الدينية.

وعلى أية حال؛ فإنّ الانتباه إلى هذه المسألة قد غاب عن أغلب منتقدي تصوير الحكماء لنطاق دعوة الأنبياء. ثم انّ الطرح التفصيلي لهذا المبحث وإن احتاج إلى تأليف مستقل، ولكن عدم الالتفات إليه يُعدّ من موانع فهم كلام الحكماء.



■ المحور الثاني: السعادة الأخروية والحياة الأخلاقية:

إنّ من ينكر الاتجاه الدنيوي في دعوة الأنبياء نوعاً ما، قد اختلفوا في تبيين الاتجاه الأساسي لدعوة الأنبياء. فذهب العرفاء إلى أن هدف البعثة هو الوصول إلى الحقيقة العرفانية التي يعجز العقل عن إدراكها، كما ذهب بعض المفكّرين إلى حصر هدف البعثة في إعلاء الحياة الأخلاقية للبشرية، أما أغلب المتكلمين الشيعة والمعتزلة فجعلوا التقرّب إلى أداء التكاليف الإلهية مقصداً للنبوة. وفيما يأتي نوجز القول في بيان هذه الآراء:

نظرية المتكلّمين (لطفيّة النبي):

بيّن المتكلّمون هدف البعثة عند تعريف أو إثبات النبوّة، والرأي الغالب عند المتكلمين القدامى هو لطفيّة النبوة. وللوقوف الأمثل على مراد المتكلّمين نوجز القول فيما يأتي عن معنى قاعدة اللطف ومبانيها الكلامية:

إنّ لصفة اللطف ـ وهي من الأوصاف الثبوتية والحقيقية الإلهية ـ جذوراً قرآنية، حيث وُصف الله تعالى في القرآن باللطيف (في سبعة موارد)[١٥]، كما أنّها تقرن بصفة الخبير في أغلب الموارد: «لطيف خبير» وقد فسّر بعض المفسرين اللطف الإلهي بمعنى رفقه بالعباد في هدايتهم[١٦].

واللطف عند انتسابه إلى الله تعالى ينقسم إلى قسمين رئيسين: اللطف بالمعنى العام المعبّر عنه باللطف في عالم التكوين والإيجاد، حيث يشمل كلّ ما له حظّ من الحياة والكمال ليكون مصداقاً للّطف الإلهي. واللطف بالمعنى الخاص المتعلّق بعالم التشريع والتكليف حصراً، وهو ينقسم أيضاً إلى قسمين: المقرّب والمحصّل. ومراد المتكلّمين من التكليف هو هذا المعنى الخاص الذي يُعدّ من البُنى والأسس الكلامية عند الشيعة والمعتزلة يبتني عليه كثير من المسائل الكلامية كالنبوّة، والإمامة، والعصمة، والثواب والعقاب وغيرها.

إنّ اللطف بمعناه الاصطلاحي في علم الكلام يتسم بهويّة آلية وسائطية ويتمّ تعريفه بالقياس إلى الهدف، والهدف الذي يتبلور من خلاله اللطف هو أداء التكاليف من قبل المكلّفين. وقد ذهب النوبختي ـ من أوائل المتكلّمين الشيعة ـ في كتابه الياقوت إلى أنّ اللطف أمر يفعله الله تعالى بالمكلّف لا ضرر فيه يعلم عنده وقوع الطاعة منه ولولاه لم يُطع[١٧]. كما انّ الشيخ المفيد رحمه الله قال في النكت الاعتقادية: اللطف هو ما يقرب المكلّف معه من الطاعة ويبعد عن المعصية، ولاحظ له في التمكين، ولم يبلغ الإلجاء[١٨]. وهذان التعريفان يبينان ـ بالترتيب ـ اللطف المحصّل والمقرّب، ولذا جمع أمثال القاضي عبد الجبار كلاهما في تعريفه[١٩].

إنّ نظرية اللطف في النبوة تبتني على عدّة مفاهيم أساسية لا يمكن فهم معناها بدونها: الحكمة الإلهية، الحسن والقبح العقلي، الوجوب على الله تعالى (في مقابل الوجوب من الله تعالى) والتكليف. إنّ الله الخالق الحكيم لوجود بعض المصالح كلّف الإنسان، والنبي هو لطف إلهي للمكلّفين في بيان تكاليفهم السمعية وإيجاد دوافع

الطاعة وترك المعصية، وبناءاً على هذا فإنّ اتجاه دعوة الأنبياء ونطاقهم تتلخّص في محورين رئيسين: الأوّل بيان كل ما له مدخليّة في طاعة الإنسان لله تعالى وترك معصيته، والثاني: تحريض الناس على طاعة الله تعالى والتحذير من معصيته، وبناءاً على هذين يتم التعريف والتصوير الكلامي للنبوة عند متكلّمي الشيعة والمعتزلة.

وقد عرّف الخواجه الطوسي ـ قدّس سره القدوسي ـ (٥٩٧ـ٦٧٢) في (قواعد العقائد) النبوّة بالبناء على هذين المحورين حيث قال: «انسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده ليكمّلهم بأن يعرّفهم ما يحتاجون إليه في طاعته وفي الاحتراز عن معصيته، ثم يحرّضهم على طاعته والامتناع من معصيته»[٢٠].

هذا التصوير عن النبي يُعتبر على الأغلب في قبال التفسير الدنيوي (الآنف الذكر)، حيث يدلّ على إصلاح الآخرة وتصحيح نسبة التكليف والتسريع والتسهيل لعبودية الإنسان. وإنّ فهم نظرية المتكلّمين بشكل دقيق، والحكم على أنّ نظرية اللطف لدى المتكلّمين هل هي نظرية دنيوية أم نظرية شاملة؛ منوط بتحليل وفهم نظرية التكليف، وهذا ما سنتطرّق إليه في الرأي المختار.

كما تجدر الإشارة إلى انّ الخواجة الطوسي في كتابه هذا أي: (قواعد العقائد)، وكذلك في (رسالة الإمامة) يذهب إلى الشاملة الجامعة في تعريف الإمامة حيث يقول: «الإمامة رئاسة عامة دينيّة مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية، وزجرهم عمّا يضرّهم بحسبها»[٢١].

مع أنّه في كتابه الأوّل قد بيّن وميّز بين اتجاهه الكلامي واتجاه الحكماء الفلسفي في هذا الشأن، ثم انّه بعد بيان طريقته يخصّص فصلاً مستقلاً لبيان منهج الحكماء، ثم يقول في النهاية من دون أيّ نقد لكلامهم: «فهذا ما ذكره الحكماء في هذا الباب»[٢٢]. إنّ تقرير الخواجه عن بيان الحكماء يقرب من النظرية الشاملة (النظرية الثالثة في بيان نطاق دعوة الأنبياء) لكنّه لم يجعلها نظريته المختارة.

النظرة الطبيّة للنبي:

هناك من فتح باباً آخر أمام النظرية الدنيوية بعدّه نطاق الدعوة خُلقية فحسب، وقد ذهب الغزالي (٤٥٠ـ ٥٠٥) في الاقتصاد في الاعتقاد إلى أنّ النبي طبيب يداوي الأسقام والأمراض الخُلقية والقلبية، ولذا يُعدّ كتابه (إحياء علوم الدين) وما ذكر فيه من منجيات ومهلكات؛ مصداقاً لبسط تصوّره عن نطاق وحدود دعوة الأنبياء، إذ إنّ جذور الأخلاق مترسّخة في الدين، وانّ الرواية المعروفة القائلة: «إنّما بُعثت لاتمم مكارم الأخلاق» مؤيدة لذلك.

وبناءاً على هذه الرؤية تم تعريف النبوة من قبل بعض المتفكرين المعاصرين، قال السيد أحمد خان الهندي (١٢٣٢ـ ١٣١٥) في تعريف النبي أنّه من يمتاز بقدرات طبيعية خارقة في شفاء الأمراض الروحية، ومن هذا الطريق يتمكن من بث روح جديدة في حياة البشر الخُلقية[٢٣].

النظرية السراجيّة:

هناك تفسير معنوي آخر ورد في كلام العرفاء، حيث ذهبوا إلى أنّ النبي سراج منير كما يذكره القرآن، وأنّ هدف البعثة إخراج الناس من الظلمات إلى النور، والمراد من النور نور الهداية والمعنوية. قال الغزالي في المنقذ من الضلال: «النبوة عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل». كما عرّف السيد حيدر الآملي ـ من عرفاء الشيعة الكبار في القرن الثامن ـ النبي هكذا: «النبي هو المبعوث إلى الخلق ليكون هادياً لهم ومرشداً إلى كمالهم المقدّر لهم»[٢٤]. كما يعود رأي الشهيد المطهري إلى هذا المبنى لمّا يقول إنّ النبوة ربط وعلاقة بين دنيا الناس ودنيا الغيب[٢٥].

وليعلم انّ هذه التفاسير الباطنية الثلاثة (اللطفيّة، الطبيّة، السراجيّة) قابلة للجمع، ولذا يرى أمثال الغزالي النبي طبيباً، وبنفس الوقت يرى أنّ هدف البعثة هو الهداية إلى القرب الإلهي.



المحور الثالث: النظرة الشمولية في بيان نطاق دعوة الأنبياء:

لقد راجت النظرية المبتنية على شمولية دعوة الأنبياء للدنيا والعقبى في الأوساط الكلامية المتأخّرة كثيراً. وإنّ الفخر الرازي في مقام الحكم والنقاش للنظرية الباطنية عند الغزالي مع النظرية الدنيوية عند حكماء المشّاء؛ وإن كان بصدد تدوين نظرة شموليّة (للنبوة) ولكن شيوع هذا الاتجاه في التراث الكلامي الشيعي كان منذ القرن السابع فما بعد.

تذهب النظرة الشمولية إلى أنّ جميع شؤون الحياة البشرية ـ أعم من الدنيوية والأُخروية ـ تكون مورداً لخطاب الأنبياء وأنّ دعوتهم تشمل كلا الجانبين من حياة الإنسان. ويظهر أنّ ميثم بن علي بن ميثم البحراني أوّل متكلّم ذهب عند تعريف النبي إلى النظرة الشمولية في بيان هدف البعثة. قال ابن ميثم (وكان حياً في ٦٣٦ـ ٦٩٩) في كتابه قواعد المرام عند تعريف النبي: «إنّه الإنسان المأمور من السماء بإصلاح أحوال الناس في معاشهم ومعادهم»[٢٦]. وقد ذكر أُموراً أُخرى في تعريف النبي لا تهمّنا في بحثنا هذا.

هذا التعريف من قبل ابن ميثم البحراني، لاقى قبولاً عند المتكلّمين الذين تلوه، من قبيل الفاضل مقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ) في اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية (ص ١٦٥)، والطبري النوري (ت ١٣٢١ هـ) في كفاية الموحّدين (ج ١ الفصل ١ الباب ٣)، والسيد إبراهيم الموسوي الزنجاني في عقائد الإمامية الاثني عشرية (١: ٣٧) ومحمد رضا المظفر في عقائد الإمامية، والعلامة الطباطبائي في تفسير الميزان (٢: ١٤٠) حيث ذهبوا إلى النظرة الشمولية في النبي.

قال العلامة الطباطبائي: «النبي هو الذي يبيّن للناس صلاح معاشهم ومعادهم من أصول الدين وفروعه على ما اقتضته عناية الله من هداية الناس إلى سعادتهم»[٢٧].

وكما اتضح فانّ هدف البعثة اتخذ في تعريف النبي بعنوان العلّة الغائية المحدودة، وعند بيان هدف البعثة تم إقرار نظرية شاملة. النبي جاء لبيان صلاح دنيا الناس وأخراهم. الإنسان يحتاج إلى الأنبياء في مقام تنظيم مناسباته الاجتماعية ـ كما رأينا في استدلال العلامة لضرورة النبوة ـ وكذلك للوصول إلى السعادة الاخروية وتصحيح علقته مع الله تعالى والآخرة.

علل تمسّك المتكلّمين بالنظرة الشمولية:

قبل الخوض في نقد وتحليل مباني النظرة الشمولية، تجدر الإشارة إلى أسباب ودلائل ظهور هذه النظرة، حيث توجد عوامل متعدّدة في اتجاه المتألّهين نحو هذه النظرية، يُعدّ الالتفات إليها مبيّناً لمباني هذه النظرية المعرفية ولوازمها المنطقية.

الدليل الأوّل: التأكيد والجمود على أنّ «النبوة ليست إلاّ سياسة المدن» أو «النبوة ليست إلاّ أداة لاعتلاء البشر نحو الحياة الفاضلة (الخُلقية)»، يبتني بوضوح على مغالطة الكنه والوجه أي: أخذ وجه من ظاهرةٍ مّا وتعميمها على جميع هويتها. إذاً ألا يمكن إبراز الوجوه المختلفة للنبوة عن طريق إعطاء نظرية شاملة؟ إذ إنّ النبوة حقيقة عظمى وظاهرة متعدّدة الأطراف، لا يصح حصر هويتها في وجه مهم واحد من سائر الوجوه.

الدليل الثاني: إنّ التكثير في الموضوع وإثارة المناقشات الكلامية لم يكن من الأولوية، بل بناءاً على قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الترك» يكون محاولة الجمع بين الآراء المختلفة أولى من ردّها وطردها، إذاً من الأولى إعطاء رؤية شاملة تجمع الشتات وترفع الخلاف.

الدليل الثالث: إنّ المخاطب بالوحي والنبوة هو حياة الإنسان (صغرى) إنّ حياة الإنسان رغم تنوّعها المذهل لا تقبل التجزئة (كبرى) وان ّمن ذهب في بيان نطاق دعوة الأنبياء إلى حصرها (في مورد واحد) فقد جزّء وفكّك قسماً من حياة البشر وأكّد

على الثنويّة.

الدليل الرابع: إنّ البحث عن اتجاه دعوة الأنبياء بحث ـ في الوهلة الأولى ـ من داخل دائرة الدين، واتخاذ الموقف الصحيح فيه منوط بإعطاء نظريات توافق الوحي، فأتباع النظرة الشمولية يرون أنّ نظرتهم هذه منطبقة على تصوّر الأنبياء للدعوة، فهم يرون أنّ القرآن المجيد يذهب إلى شمولية دعوة الأنبياء لكلا بعدي الحياة الإنسانيّة (الدنيوية والاخروية).

الدليل الخامس: إنّ مراجعة التاريخ والسيرة النبوية، ودراسة المنهج العملي لدعوة الأنبياء، تدلّ على سعي الأنبياء في كلا الجانبين: الدنيوي والاخروي. إنّ نبيناصلى الله عليه وآله مضافاً إلى الهداية المعنوية والطبابة الخُلقية كان مشغولاً أيضاً بتدابير أمور المجتمع وإصلاح عيش عامة الناس عن طريق تشريع القانون وتنفيذه وكذلك القضاء.

إنّ اهتمام الأنبياء بالمسائل المتعلّقة بسبل العيش لا تعدّ عند أصحاب النظرة الشمولية من المسائل الفرعية للرسالة، إذ إنّ الأنبياء سيما رسول الإسلامصلى الله عليه وآله كان لهم الدور الحكومي في تشريع القوانين الحاكمة على المناسبات الاقتصادية والاجتماعية وكذلك في إجراء القوانين والقضاء بين الناس. فلو كان هذا الدور الحكومي هامشياً وعارضياً، وكان الحكم منوطاً بالناس (مع قطع النظر عن التدين)، لزم وجود برنامج تربوي للنبي يدلّ الناس على الوصول إلى هذا الأمر، والحال أنّ الرسول ـ بناء على أدلّة الشيعة في مسألة الإمامة ـ ضمّن برنامجه التربوي الرئيسي على ضوء حاجة الأُمّة في تدبير جميع أُمورهم إلى الإمام.

الدليل السادس: إنّ من المناهج الناجحة في فهم اتجاه ونطاق دعوة الأنبياء، السؤال عمّا طلبه الأنبياء من الناس، إذ إنّ ما يبلّغه النبي للناس سوف يُفهم على ضوء ما يتوقّعه منهم، ونقول: إنّ الإيمان هو الجواب الذي يطلبه الأنبياء من الناس. إذاً فما

معنى الإيمان؟ وكيف تتجلّى حياة الإنسان على ضوء الإيمان؟ ماهي خصوصيات تجلّي الإيمان المطلوب في حياة المؤمنين؟

إنّ الإيمان يتواجد في جميع مفاصل حياة الإنسان (صغرى) الإيمان جواب وتلبية لتعاليم الأنبياء (كبرى) وعليه إنّ تعاليم الأنبياء تشمل جميع شؤون الحياة البشرية أعم من الخُلقية والدنيوية. وبناءاً على النظريات الحاصرة والمحدّدة لنطاق دعوة الأنبياء، سيكون تجلّي الإيمان منحصراً إما في الأخلاق أو في سياسة المدن، وهذا ما يتنافى مع الإيمان الإسلامي الذي هيمن على جميع أبعاد حياة الإنسان وصبغها بصبغة الالتزام والاتّزان.

مباني النظرة الشمولية:

إنّ النظرة الشاملة ما دامت لم تبتن على نظرية قابلة للدفاع، ستحسب على حساب التساهل وطلب الراحة، حيث تذهب في مقام حل النزاع بين رأيين إلى الجمع بينهما جزافاً، فضرورة ابتناء النظرة الشمولية على أساس قوي؛ تكمن في أنّ الجمع بين عدّة آراء متخالفة لا يمكن الاّ بإرجاع وجوه الخلاف إلى نقطة مشتركة. وإرجاع الوجوه المختلفة إلى أمر جامع ومشترك ممكن ولكن على ضوء نظرية قابلة للحصول.

إنّ أكثر من انتقد النظرة الشمولية، بنى نقده على افتراض عدم وجود هكذا نظرية، ولذا تلقّوها (أي النظرة الشمولية) بعنوان نظرة أداتية ذرائعية، وصوّروا لها توالي منطقية فاسدة كتبديل التوحيد بالشرك، والانصراف عن الدين، وسلب أمل الناس وإيمانهم و...[٢٨]، والحال أنّ بعد الالتفات إلى مبنى المتكلمين في عرض النظرة الشمولية، يُعلم أنّ هذه الاعتراضات إنّما هي نقد للناقد في دركه الخاطئ عن هذه النظرية.

هل النظرة الشمولية تجعل الدين أداة دنيوياً حقيقة بحيث يقال: إنّ البشر لنظرته الدونية الذاتية يكون متكبراً استغلالياً فطرة، ومن الطبيعي أنّ هكذا موجود

ينظر إلى الله وإلى الدين من منظار شخصي ولتلبية الحوائج الدنيوية، فيتصوّر أنّ هدف الله تعالى من البعثة وإنزال الكتب هداية البشر لتدوين قانون لإرادة الدنيا وتحسينها[٢٩].

من أهمّ أخطاء هذا الحكم الوقوع في المغالطة التي يُطلق عليها في كتب المنطق القديم بسوء اعتبار الحمل. إنّ ما يبيّنه متكلمو النظرية الشمولية هو الجمع بين الدنيا والآخرة لا الجمع بين الدين والدنيا الوارد في كتابات بعض المعاصرين، إذ من منظار المتألّهين الشموليين لا تخرج الدنيا والآخرة عن حيطة الدين، والأمر المهم هو فهم مغزى كلامهم. ولفهم مرادهم لابد من السؤال عن أنّ المتألّهين الشموليين بأيّ نظرية وبأيّ طريق يجمعون بين الدنيا والآخرة في بيان نطاق دعوة الأنبياء.

نعم النظرة الأداتية للدين هي إحدى الطرق المحتملة للجمع بين أهداف الدنيا وأهداف الآخرة، وهذا من توهّمات بعض المستشرقين والجهلاء أو المغرضين حيث جعلوا النبي مصلحاً اجتماعياً فحسب، فانّهم زعموا أنّ النبي للوصول إلى أهدافه الدنيوية الإصلاحية، استغلّ الأهداف الاخروية كأداةٍ لإكساء القدسية والمقبولية على مآربه الإصلاحية. أو بعبارة أُخرى انّ النبي عند عرض برنامجه طرح المفاهيم القدسية والمسائل الأُخروية لاستخدام لغة الإثارة والتحفيز.

مبنى المتألّهين الشموليين:

لقد جمع المتكلّمون القائلون بالنظرة الشمولية بين الأهداف الدنيوية والاخروية من خلال القول بـ «الغاية بالذات والغاية بالعرض» أو المقصود بالقصد الأوّلي والمقصود بالقصد الثانوي. إنّهم يعتقدون أنّ حقيقة دعوة الأنبياء تتمثّل في إعراض الناس عن الدنيا ومخلوقاتها وإيصالهم وهدايتهم إلى الله تعالى. جاء الأنبياء لدواء أمراض القلب والأمراض الخُلقية، إنّهم أُمروا لينجوا الناس من الغرق في بحر الدنيا. انّ رسالة النجاة والهداية إلى الله التي أتى بها الأنبياء موجّهة للبشر، والأنبياء



يعدّون رسل السماء للهداية، فالأهداف الاخروية هي الغاية بالذات لتعاليم الأنبياء، ولكن هذه الغايات لابد من أن تتحقق في هذه الحياة البشرية (الدنيوية).

انّ للحياة البشرية لوازم واقتضاءات لابد منها، ولا تتلاءم كل أشكال هذه الحياة مع دعوة الأنبياء، فالكبر وحب الذات والجدال من اقتضاءات الطبيعة البشرية، والتي تتبلور في شكلها الاجتماعي في الظلم والاستبداد، فكهذا خصال تبعد الإنسان عن الله تعالى وعن عالم المعنى، وحينئذٍ يمكن القول بتعذّر تحقّق الهدف الذاتي لبعثة الأنبياء في ظلّ هكذا ظروف. ولذا فالأنبياء اضطروا ـ بناء على بعض المباني ـ للاهتمام بشأن إصلاح الشؤون الدنيوية والمناسبات الاجتماعية وجعلها في ضمن قوائم أعمالهم.

يقول الفخر الرازي في تصويره للنبي: «إنّ حرفة النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق إلى الاشتغال بالخلق إلى خدمة الحق، ومن الإقبال على الدنيا إلى الإقبال على الآخرة. فهذا هو المقصود الأصلي، إلاّ أنّ الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا ومحتاجين إلى مصالحها، وجب أن يكون له خوض في هذا الباب أيضاً بقدر الحاجة»[٣٠].

إذاً مبنى الفخر الرازي على انّ الغرض الرئيسي من إرسال الأنبياء منع الناس من الانشغال بالأمور الدنيوية والعلائق والتمتعات الدنيوية، وسوقهم نحو الأمور الاخروية والاهتمام بالآخرة، ولكن بما أنّ الناس يعيشون في هذه الدنيا ومتعلّقون بمصالحها، لزم على الأنبياء الاهتمام بإصلاح أمور الدنيا بقدر الحاجة، وإن لم تكن هذه من وظائفهم الأصلية.

وقد ذهب ملا صدرا الشيرازي (ت ١٠٥١ هـ) في تبيين شمولية دعوة الأنبياء إلى نفس هذا المبنى، وذلك في تفسير سورة الأعلى[٣١]. وكذلك الإمام الخميني رحمه الله يشير إلى هذا المبنى في بيان نطاق دعوة الأنبياء، حيث ميّز بين الأهداف الذاتية للأنبياء

بالقصد الأول وبين الأهداف الثانوية وبالتبع وقال: «إنّ جميع ما جاء به الأنبياء لم يكن مقصوداً بالذات، إنّ تشكيل الحكومة لم يكن مقصوداً بالذات للأنبياء»[٣٢].

إنّه أشار في كلامه هذا إلى أفضل مصداق للأهداف الثانوية (أي بالبتع)، والتي اطلق عليها في استدلال الحكماء على ضرورة النبوة بعنوان العلة الغائية للنبوة.

ولكن ماهي الأهداف الذاتية للأنبياء عند الإمام الخميني؟ انّه يقول: «إنّ ما بُعث لأجله الأنبياء، والذي تكون جميع الأعمال من باب المقدمة له، إنّما هو بسط التوحيد ومعرفة العالم والكون... إراءة العالم كما هو لا كما نتصوّره نحن، وكانوا بصدد نجاة الناس من هذه الظلمات إلى النور من خلال التهذيب والتعليم وبذل الجهد»[٣٣].

وعليه يمكن تلخيص مبنى النظرة الشمولية لدعوة الأنبياء وأهداف البعثة كما يلي:

إنّ الهدف الذاتي للأنبياء الهداية ومعرفة الله، ولكن تحقّق هذا في المجتمع الانساني يستلزم اتخاذ أهداف بالعرض من قبيل تأسيس الحكومة وإصلاح نظام المعيشة وما شاكل، فإصلاح نظام العيش من وظائف الأنبياء لكن بالعرض، وكونها بالعرض لا يعني أنّها فرعية أو يمكن نفيها من قائمة وظائف الأنبياء كما تصوّر جماعة[٣٤]، بل انّها تعني أنّ إصلاح الدنيا ومكافحة الظلم من أهداف الرسالة ولكن بالقصد الثانوي، إذ إنّ إصلاح الدنيا يُعد شرطاً لازماً لإصلاح العقبى لا ينفك عنه. ولذا جعل أمثال الشهيد المطهري العدالة وكفاح الظلم من ملاكات تمايز النبي عن غيره ومن أدلة صدق كلامهم[٣٥].

الرأي المختار:

بناء على الآيات القرآنية الكثيرة يكون للوحي هوية نورانيّة. الوحي هو ما يأنس النبي عن طريقه بالالهامات السماوية. إنّ دور الأنبياء في المجتمع الإنساني دور

السراج، والسراج يلازم الإضاءة، والإنسان يهتدي بواسطة هذا السراج المضيء، والهداية تتجلّى في الفرد عن طريق التحوّل الرئيسي في ضمير الإنسان وتفكّره، ولهذا التحوّل الجذري وجهان: الأوّل التحوّل في مفهوم الوجود بسبب هذه الهداية؛ بحيث يكون لجميع ما ينظر إليه الإنسان: الأرض، السماء، البحار، الجبال، هوية ربطية رمزية تحكي عن الله المتعال. أما التحول الثاني الناتج من التحوّل الأوّل: فوصول الإنسان إلى معنى الحياة ومغزاها، حيث ينتج هذا التحوّل: الخير والعدالة والجهاد في جميع الأبعاد المختلفة.

انّ الحفاظ على هذين التحولين يمكن من طريقين: ذكر الله، وطاعته. ومن هذا يتولّد مفهوم التكليف، فالإنسان المهتدي ببركة الأنبياء يحفظ هذين التحولين في وجوده على ضوء علقته التكليفية، ولازم هذا المعنى السلوك المقيّد والملتزم للمؤمن في جميع أبعاد حياته، إذ لا يمكن له أن يعيش ولو للحظة واحدة خارج دائرة الطاعة الإلهية، وفي ظل هذا التقيد والالتزام يتحقق الإيمان ويزدهر، وعليه فاستجابة المؤمن للأنبياء تتبلور في حياته الملتزمة، والمعنى الآخر لهذه الحياة الملتزمة أن تكون حياة الإنسان دينية وقدسية في جميع أبعادها.

وعلى هذا المبنى يمكن جمع الحداثة مع الدين، وهذا لا يعني جعل الدين دنيوياً كما لم يكن ذلك من لوازمه أيضاً، بل هو بمعنى اضفاء الدين على جميع أبعاد حياة الإنسان، وهنا تكمن حاجة المؤمن إلى الفقيه، إذ يريد أن يجعل نفسه دائماً على مسير الطاعة الإلهية، فلابد من اضفاء الشرعية على جميع المظاهر الدنيوية كي يتمكن من الحياة الملتزمة.

ويبدو إمكان ابتناء النظرة الشمولية على هذه المباني.



* هوامش البحث *

(١) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، المقصد الرابع.

(٢) ابن سينا، إلهيات الشفاء: ٤٤١ـ٤٤٢.

(٣) ابن سينا، النجاة: ٧٠٨، وأيضاً الاسفرايني، شرح النجاة.

(٤) السهروردي، شيخ الاشراق، التلويحات (مجموعة المصنفات١: ٥٥) وكذلك ابن كمونة، التنقيحات شرح التلويحات: ٩٥٦ـ٩٥٩.

(٥) الطباطبائي، تفسير الميزان٢: ١١١ـ١٢٨.

(٦) الوحي أو الشعور الخفي: ١٤٤.

(٧) إقبال الاهوري، تجديد التفكير الديني في الإسلام: ٢١٦ (مركز الحضارة).

(٨) بازگـان، مهدي، آخرت وخدا هدف بعثت أنبياء، مجلة كيان السنة الخامسة العدد ٢٨ ص ٤٨.

(٩) م ن: ٤٨.

(١٠) م ن: ٥٥.

(١١) م ن: ٤٨.

(١٢) احمد فؤاد الأهوني، الكندي١: ٦٠٠(والنقل بالمضمون، المترجم).

(١٣) الفارابي، الثمرة المرضية: ٤٢، ٧٥، رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة: ٤٨ـ٥٨.

(١٤) الأهواني، الكندي: ٦٠٠.

(١٥) الأنعام: ١٠٣، يوسف: ١٠٠، الحج ٦٣، لقمان: ١٦، الشورى: ١٩، الملك: ١٤، الأحزاب: ٣٤.

(١٦) الراغب الاصبهاني، المفردات في غريب القرآن: ٥٩٣/ لطف.

(١٧) الياقوت: ٥٥، أنوار الملكوت للعلامة الحلي: ١٥٣.

(١٨) الشيخ المفيد، النكت الاعتقادية: ٣٥، الفرق بين الفرق: ٢٧٨.

(١٩) عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٥١٨.

(٢٠) نصير الدين الطوسي، قواعد العقائد: ٧١.

(٢١) م ن: ٨٣، وأيضاً رسالة في الإمامة (ضمن تلخيص المحصل): ٤٢٦.

(٢٢) م ن: ٧٩.

(٢٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية٤: ٢٠٦ (مقال: ب . ١. دار).

(٢٤) السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأفكار: ٣٩٢.



(٢٥) مرتضى المطهري، ختم النبوة: ٧٦.

(٢٦) ابن ميثم البحراني، قواعد المرام: ١٢٢.

(٢٧) العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان٢: ١٤٠.

(٢٨) انظر على سبيل المثال: مهدي بازرگـان ، آخرت وخدا: ٥٨ـ ٦٠.

(٢٩) م ن: ٤٨.

(٣٠) فخر الدين الرازي، المطالب العالية ٨: ١١٥.

(٣١) ملا صدرا الشيرازي، تفسير سورة الأعلى.

(٣٢) صحيفة النور١: ٢٣٨.

(٣٣) م ن ١٨: ١٨١.

(٣٤) مهدي بازرگـان، آخرت وخدا: ٤٨.

(٣٥) المطهري، مجموعة الآثار٢: ١٦٧.



* مصادر البحث *

١ـ الآملي، السيد حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأفكار، تصحيح هنري كربن وعثمان إسماعيل محبي، (طهران، ١٣٦٨).

٢ـ ابن سينا الشيخ الرئيس: الشّفا، الإلهيات، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة ١٣٨٠هـ.

٣ـ ابن سينا الشيخ الرئيس: النجاة، تحقيق محمد تقي دانش پـژوه جامعة طهران، , ١٣٦٤

٤ـ ابن كمونة: التّنقيحات شرح التّلويحات، تصحيح السيد الموسوي، جامعة طهران، ١٣٧٥، رسالة دكتورا.

٥ـ ابن ميثم البحراني: قواعد المرام، قم، ١٤٠٦ق.

٦ـ ابن نوبخت: الياقوت، تحقيق علي أكبر ضيائي، قم، , ١٤١٣

٧ـ الاسفرايني: شرح النجات.

٨ـ اقبال اللاهوري: إحياء الفكر الديني، ترجمة أحمد آرام، كتاب پـايا، طهران.

٩ـ الأهواني، أحمد فؤاد: الكندي، ترجمة رضا ناظمي؛ تاريخ فلسفة در اسلام، م.م. شريف مركز

نشر الجامعة، ١٣٦٢ طهران.

١٠ـ بازرگـان، مهدي: «آخرت وخدا هدف بعثت أنبيا»، كيان، السنة الخامسة، آذار، بهمن ٧٤، رقم ,٢٨

١١ـ الرازي، فخر الدّين: المطالب العالية، تحقيق الدكتور أحمد الحجازي، السقا، دار الكتاب العربي بيروت، ١٠٤٧ ق.

١٢ـ الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ط نشر الكتاب، ١٤٠٤ق.

١٣ـ الربيعي: نبوّت، طهران، انتشارات نور فاطمة (س)، , ١٣٦٣

١٤ـ السهروردي شيخ الإشراق: التلويحات، مجموعة مصنّفات، تصحيح ومقدمة هنري كربين.

١٥ـ السيوري، مقداد: اللّوامع الإلهية في المباحث الكلاميّة، تحقيق القاضي الطباطبائي، تبريز، ١٣٩٦ق.

١٦ـ الشريف، م. م: تاريخ الفلسفة الإسلامي، ج ٤، مقالة ب. ا. دار، ترجمة إسماعيل سعادت.

١٧ـ الشيخ المفيد: النكت الاعتقادية.

١٨ـ الشيرازي، ملا صدرا: الشّواهد الرّبوبيّة، تصحيح سيّد جلال الدّين آشتياني، مكتب نشر جامعة طهران.

١٩ـ صحيفة النور، الإمام الخميني.

٢٠ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن.

٢١ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين: وحي يا شعور مرموز، دار الفكر، قم.

٢٢ـ الطبري النوري، إسماعيل: كفاية الموحدين.

٢٣ـ الطوسي، الخواجة نصير الدّين: تجريد الاعتقاد.

٢٤ـ الطوسي، الخواجة نصير الدّين: رسالة في الإمامة في: تلخيص المحصّل، اهتمام عبد الله النوراني طهران، ١٣٥٩ش.

٢٥ـ الطوسي، الخواجة نصير الدّين: رسالة في قواعد العقائد، تحقيق الشّيخ علي حسن حازم، دار القربة، لبنان، ١٤١٣ق.

٢٦ـ العلامة الحلّي: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق محمّد النجفي الزنجاني، انتشارات بيدار، قم، , ١٣٦٣

٢٧ـ الغزالي: المنقذ من الضلال، دار الكتب بيروت، , ١٩٨٥

٢٨ـ الفارابي: الثمرة المرضية، ليدن، ١٨٩٥م.

٢٩ـ الفارابي: رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة، ليدن، , ١٨٩٥

٣٠ـ فرامرز قراملكي، احد: «مطهري وجهت گـيري دعوت انبياء» إيران، , ١٣٧٥

٣١ـ مشكور، محمّد جواد: الفرق بين الفرق في تاريخ مذاهب الإسلام، ١٣٦٧، انتشارات هروي.

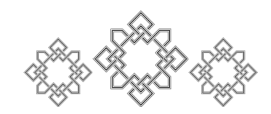
٣٢ـ المطهري، مرتضى: ختم نبوّت.

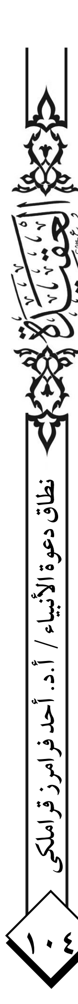
٣٣ـ المطهري، مرتضى: مجموعة الآثار.

٣٤ـ المعتزلي، عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، حققه وقدّم له، عبد الكريم عثمان، ١٣٨٤ ق.

٣٥ـ ملا صدرا الشيرازي: تفسير سورة الأعلى.

٣٦ـ الموسوي الزنجاني النجفي، السيد إبراهيم: عقائد الإماميّة الاثني عشريّة.





الكلام الإمامي
الجذور والتطوّر

■ أ.م. د. الشيخ محمد تقي السبحاني

ترجمة: هاشم مرتضى



الخلاصة:

شهد الكلام الإمامي في تاريخه تطوّرات مختلفة بين الصعود والهبوط، تعود ـ من جهة ـ إلى الدينامية المعرفية والعقلية الشيعية، ومن جهة أُخرى إلى التعامل مع الأُطر الكلامية والفلسفية السائدة في كل برهة تأرخية. إنّ عملية التطوّر في الكلام الإمامي وإن لم تشبه سائر الفرق الشيعية؛ وأهل السنة، بل ربما تأخّر الإمامية في بعض الفترات عن غيرهم في تحوّل وتغيير خطابهم الكلامي، ولكن ـ من جهة أُخرى ـ له خصائص مميّزة تكون جديرة بالبحث والتحقيق. إنّ ما يميّز الكلام الإمامي في بداية تأسيسه عن غيره، نوع تفكّره العقدي في ساحة العقل والوحي توأماً، وانحرافه عن الماضي نوعاً ما بعد عبوره عن «دورة الفترة والركود». سلّط الضوء في هذا البحث على تكوّن الكلام الإمامي من المدينة إلى الكوفة ومنها إلى مدرسة قم، مع التأكيد على أصالة الكلام الشيعي في هذه المرحلة التاريخية، مضافاً إلى التطرّق نحو التصنيف التاريخي للكلام الإسلامي عموماً والشيعي خصوصاً بحلّة جديدة.

الكلمات المفتاحية: الكلام الإمامي، الكلام النظري، الكلام السياسي، مدرسة الكوفة، مدرسة قم، مدرسة المدينة، فترة الركود والجمود.

المقدمة:

يُعدّ البحث عن ماضي الكلام الشيعي وسابقته من المباحث المتجذّرة في حقل الدراسات الإسلامية، المبحث الذي شغل الشيعة وغير الشيعة على حدّ سواء، وكثر الكلام حوله في المصادر التاريخية والكلامية القديمة والجديدة؛ حيث كان مستمسكاً وثيقاً عند مخالفي الشيعة لإثبات بطلان المذهب الشيعي، ولكن من جهة أُخرى اقترن هذا الموضوع عند الشيعة أنفسهم بموضوع أصالة مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأحقّيّة الشيعة تاريخياً، ولذا لا نعدم القول لو ادعينا أنّ التحقيق في تاريخ تطوّر الكلام الإمامي يُعدّ اليوم من ضرورات التعرّف على الشيعة.

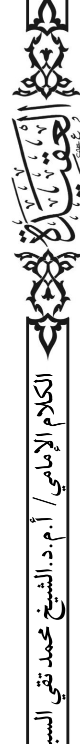
وقد كنت أعتقد دوماً بلزوم وضع برنامج تحقيقي شامل ـ بدل الدراسات المتفرقة ـ للوقوف على هذا الموضوع، والوصول إلى فهم دقيق عن عملية التكوّن الثقافي الشيعي وتوسّعه، كي نتمكّن من إظهار تاريخ التشيع الناصع ـ المدفون تحت حطام العصبية وغبار الجهل والتساهل ـ بنحو منهجي وعلمي.

ومن المعلوم البيّن أنّ إنجاز هذا المهمّ يحتاج ـ قبل كل شيء ـ إلى خارطة جامعة وإطار نظري مستحكم؛ كي نتمكّن من خلالها التطرّق إلى المباحث الجزئيّة. نأمل أن يكشف هذا البحث المختصر جزءاً من تلك الخريطة أمام الباحثين، ويكون انموذجاً ينير الدرب أمام دارسي تاريخ الفكر الإمامي في صعوده وهبوطه.

وعليه يسعى هذا البحث ـ بدل التحقيق عن موضع خاص ـ إلى إراءة تصوّر جامع عن تاريخ الفكر الشيعي، ومن خلاله التعرّف على مدارسه الكلامية ودورها وموقعيتها بشكل مختصر.

المفاهيم الرئيسية في البحث:

ليعلم ـ أوّلاً ـ أنّ نطاق البحث ينحصر في الفكر الإمامي من دون التطرّق إلى



سائر المدارس الكلامية الشيعية كالزيدية والكيسانية والإسماعيلية؛ حذراً من تشتّت الموضوع، ووصولاً إلى إنارة الدرب أمام إلقاء نظرة مختصرة على المراحل المختلفة للفكر الشيعي. مع الاقتصار في الفكر الشيعي أيضاً على الجانب الكلامي فقط دون سائر الحقول المعرفية الأخلاقية والعرفانية والفقهية وما شاكل، وإن كنّا نذعن بعدم إمكان غض الطرف عن باقي الحقول المعرفيّة عند تقديم تحليل عميق لتاريخ الكلام.

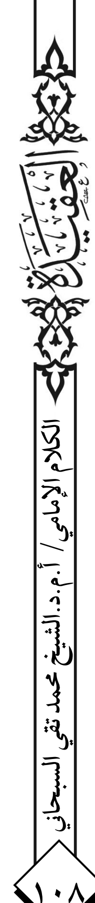
أُطلق الكلام في التراث الإسلامي القديم على علم يقوم بإثبات جميع المفاهيم الدينية والدفاع عنها سواء العقدية أم غير العقدية. كما أنّ علم الفقه آنذاك كان يطلق على معنى أوسع ممّا هو عليه اليوم، حيث كان يشمل أيّ نوع من عملية استنباط المعارف الدينية (أُعم من العقائد والأحكام). (الفارابي ١٩٣١: ٨٥، ٨٦، غردية، ١٩٦٧ ج١: ١٨٦) ولذا تم تقسيم الفقه إلى الفقه الأصغر والفقه الأكبر، حيث تكفّل الفقه الأكبر استنباط المعارف العقدية من النصوص الوحيانية (أبو حنيفة ١٣٩٩، ابلاغ الأفغاني ١٩٩٤ ج ١)، ولكن تغيّرت هذه الوظائف فيما بعد شيئاً فشيئاً (ولفن ١٣٦٨، الفصل الأول) فاقتصر الفقه منذ القرن الرابع على حقل الأحكام العملية، وانتقل البحث عن الاجتهاد العقدي في النصوص الدينية ـ والذي كان بعهدة الفقه الأكبر ـ إلى علم الكلام بشكل بدائي، وذهبت بحوث فقه العقائد العميقة إلى المحاق. وهكذا منذ القرن الرابع تمّ تعريف علم الكلام بالعلم المتكفّل لتبيين المعتقدات الدينية والدفاع عنها، ممّا أدّى إلى خروج قسم مهم من الفكر العقدي المستند إلى المصادر الوحيانية من دائرة علم الكلام والفقه معاً.

نتطرّق في هذا البحث إلى مراحل تاريخ الكلام الإمامي فقط، متجنبين الإشارة إلى تطوّر الكلام السني، ورغم وجود تشابهات كثيرة بينه وبين الكلام الشيعي؛ تبقى مع ذلك نقاط فارقة بينهما، سيما لو أردنا عطف النظر إلى جميع التيارات الكلامية السنية من معتزلة وأشاعرة إلى ما تريدية وسلفية. ولكن في الجملة يمكن القول بأنّ مسيرة تطوّر الكلام الإسلامي (الشيعي والسني) يحتوي على عملية مشتركة واحدة،

وامتاز كلّ من التيارات الكلامية الشيعية والسنية في هذا الطرح العام بمكان وموقعية خاصة. ولذا ولتبيين دائرة البحث نشير أوّلاً إلى المراحل العامة للكلام الإسلامي، ثم نذكر ثانياً مسيرة تطور الكلام الإمامي بنفس ذلك الإطار.

إذاً سنقوم بتقسيم تاريخ الكلام إلى مراحل، وبعض المراحل إلى فترات زمنية، ثم نبيّن ظهور المدارس الكلامية في تلك المراحل أو الفترات، ومفهوم المدرسة هنا ربما يغاير معنى باقي المصطلحات، إذ إنها قد تطلق في اللغة العربية المعاصرة على فئة فكرية خاصّة لها مبانٍ ومواقف مشتركة. وعلى سبيل المثال عندما نتكلّم عن مدرسة أهل البيت أو مدرسة الخلافة نعني بها هذا المعنى، وإن استعملت في اللغة الفارسية بمعنى المكتب، مثل مكتب بغداد الفقهي أو مكتب أصبهان الفلسفي، ولكن في اللغة العربية المعاصرة تستعمل المدرسة غالباً ما في نفس المعنى الذي نطمح إليه[1]. ونستعمل مصطلح المذهب للمعنى الأوّل المساوي لمعنى المكتب في اللغة الفارسية، وعلى أية حال فاستعمال مصطلح المدرسة في هذا البحث أقرب إلى هذا المعنى الأخير، حيث نقصد منها رقعة ثقافية ـ جغرافية دون مكتب فكري معيّن. ولذا نطلق هذا المصطلح على مجموعة من المتخصصين في مجال علمي معين حيث يقومون بالتعامل مع بعضهم الآخر في رقعة جغرافية خاصة بالإنتاج العلمي الجديد، وعليه ـ بخلاف المعنى الأول ـ ربما تتولّد اتجاهات علمية متعدّدة في المدرسة الواحدة، وقد تقوم بمخالفة بعضها الآخر، ونقصد بالاتجاهات هنا نفس المعنى الرائج المتقارب مع معنى المكتب، وعلى سبيل المثال سنرى حضور الاتجاه الكلامي النقلي في مدرسة قم الكلامية فقط، والاتجاه الكلامي العقلي في مدرسة بغداد، ولكن في مدرسة الحلّة أو فارس أو أصبهان يتواجد كلا الاتجاهين.

ولا بأس هنا ونحن نتكلّم عن المفاهيم الرئيسية، أن نبيّن مرادنا من مصطلح التطوّر. ومعلوم أنّ المراد من التطور لا يكون صرف التحوّلات العلمية المتداولة في جميع العلوم، إذ إنّنا ـ وفي جميع العلوم ومنها العلوم الإسلامية ـ نشهد دوماً التوسّع في



الآراء والنظريات، وعليه فالكلام عن التحول العلمي بهذا المعنى المذكور لا يكون سوى البحث عن تاريخ تلك العلوم.

يشير مصطلح التطوّر ـ هنا ـ قبل كلّ شيء إلى التحوّلات الطارئة على العلم خارج النطاق المعمول والمتداول، حيث يؤثر على المفاهيم الأساسية أو مسارات ذلك العلم بشكل كبير، وعلى سبيل المثال انّ التطوّر العلمي في الفيزياء حصل بعدما أخلت الطبيعيات القديمة المكان للمفاهيم والمناهج الفيزيائية الجديدة، أو عندما قلّ اعتبار فيزياء نيوتن جراء تراكم المعطيات الجديدة، وحلّ مكانها تدريجاً فيزياء النسبية أو فيزياء كوانتم. هذه التطورات وإن كانت مدينة للتقدم العلمي نوعاً ما، ولكن لا يمكن قياس هذه التحولات الكيفية بالتغيرات الكمية والمتداولة. التطور في أيّ علم يشير إلى ما يحدث في ذلك العلم من صعود وهبوط، وينبئ عن تحوّل جذري في السياق العام لذلك العلم.

ولابد من التنويه هنا إلى أنّ ما نقصده من التطوّر في الكلام الإسلامي، هو التغيير الحاصل في فكر علماء الدين مدى العصور، ولا نقصد أبداً المعارف الدينية التي هي قوام المصادر الوحيانية.

يُطلق علم الكلام في هذا البحث على حزمة من جهود بشرية لفهم المتون الدينية لا تكون مقدسّة ومن دون خطأ إطلاقاً (حنفي ١٣٧٥: ٣٧ ـ ٥٧). ولذا فإنّ الإذعان بالتطوّر هنا لا يعني نسبية الفكر في المعارف الدينية فحسب؛ بل هو جهد لفهم مضبوط لجذور الفكر الديني التاريخية، وفتح طريق نحو إعادة بنائه على ضوء المواضيع الوحيانية والعقلانية.

مراحل تطور الكلام الإسلامي:

نبدأ هنا أولاً بإطلالة سريعة على مراحل تكوّن علم الكلام الإسلامي ومسار تحوّلاته. في هذه المرحلة يوجد بعض الاختلاف بين المذاهب الإسلامية لا نتطرّق إليها هنا. وسوف نتطرّق إلى تاريخ الكلام الشيعي بنحو تفصيلي أكثر وبنفس الأُطر.



قد مرّ الكلام الإسلامي بشكل عام بأربع مراحل مختلفة[٢]، وهي:

١ـ مرحلة الأصالة والاستقلال.

٢ـ مرحلة المنافسة والاختلاط.

٣ـ مرحلة الإدغام والاستحالة.

٤ـ مرحلة الإحياء والتجديد.

طبعاً يمكن تقسيم أيّ علم إلى مراحل مختلفة بحسب وجهات النظر المختلفة، ولكن بما أنّ تطوّر تاريخ علم الكلام بات مرهوناً بالتعامل مع باقي العلوم الخارجة عنه سيما الفلسفة، انتخبنا هذا التقسيم الملائم لهذه الخاصّية. وهذا لا يختص بعلم الكلام، ولكن حكاية الكلام والفلسفة من نوع آخر. إذ إنّ علم الكلام بما أنّ موضوعه يؤخذ من المتون الدينية، ولا تُحدّ دائرته بحدود خاصة وضيّقة، وأيضاً بما أن هذا العلم يستخدم طرقاً ومناهج متنوعة تتناسب مع موضوعه، أصبح تدريجاً قرين الفلسفة ومربوطاً بها.

هذا الأمر أدّى إلى أنّ علم الكلام بعد مرحلة التكوين الأولى ـ والذي كان مستقلاً فيها عن الفلسفة نوعاً ما (مرحلة الأصالة والاستقلال) ـ أصبح أسير الفلسفة في بقية مراحله، ولم يكن مديناً لها فحسب بل ربط مستقبله بها أيضاً. هذا القِران الحاصل باختيارٍ أو عدم اختيارٍ والذي كان في البداية على مستوى استخدام الأساليب الفلسفية (مرحلة المنافسة والاختلاط)، أدّى شيئاً فشيئاً إلى التجانس في الأفكار الأساسية، أو قل على الأقل التناغم معها في كثير من المعارف الدينية (مرحلة الإدغام والاستحالة)، وقد استمرت هذه المرحلة ـ التي فتحت باب البحث وفحص الموروث الكلامي أمام جميع المذاهب ـ إلى يومنا الحاضر.

وقد هيّأت المرحلة الرابعة الأرضية وفتحت باب المنافسة بين الأفكار القديمة والقراءات الكلامية الجديدة أمام المتون الوحيانية، وانبثق من جرّائها أمل بالحصول على آراء مستحكمة أمام الأسئلة العقدية الرئيسية.

يظهر أنّ المرحلة الثالثة فقط ـ من بين سائر المراحل الأربعة ـ تحققّت في الفكر الكلامي الإمامي بشكل تام، وإن سبق الكلام الأشعري الكلام الشيعي في التناغم مع الفلسفة، حيث ظهر فيه علماء كمحمد الغزالي والفخر الرازي حاكا الكلام الأشعري طبقاً للمذاق الفلسفي، ولكن هذا التناغم لم ينته إلى الاتحاد الكامل بين الفكر الأشعري مع الفكر الفلسفي، بل بقي الكلام الأشعري مخالفاً للفلسفة في كثير من المعتقدات. وهذا النموذج الأخير في التعامل بين الكلام والفلسفة هو الذي أطلقنا عليه عنوان مرحلة المنافسة والاختلاط (المرحلة الثانية)، ونعتقد أنّ الأشاعرة هم نحلة كلامية اجتازت هذه المرحلة من التحوّل الكلامي.

ولكن قدّم متكلّمو الإمامية منذ نهاية القرن التاسع مخططاً لم يسبقهم إليه أحد من بين سائر النحل الكلامية، هذه المحاولة الجديدة الداعية بوضوح إلى التجانس بين الأفكار الكلامية والفلسفية وتبيين المعارف الوحيانية طبقاً لمعطيات الفلسفة، أدّت إلى تأثير كبير في مستقبل الكلام الشيعي وبقيت آثاره إلى يومنا هذا. وسنتطرّق إلى تاريخ هذه المرحلة من الفكر الشيعي بالتفصيل لاحقاً.

ومع قطع النظر عن المرحلة الثالثة، نرى تساوي سائر الفرق الكلامية بالنسبة إلى بقية المراحل، أمّا بالنسبة إلى الكلام الاعتزالي فلابد أن نلتفت إلى نقطة مهمة، وهي أنّ هذه النحلة الكلامية ـ بخلاف التلقّي الرائج من تأثّرها الكبير بالفلسفة ـ لم تكتف بعدم الخضوع أمام العقائد الفلسفية والقيام بمحاربة الفلاسفة فحسب، بل فاقت الأشاعرة في نضالها وصمودها أمام نفوذ موجة أدبيات الفلسفة المشائية (الملاحمي الخوارزمي ١٣٨٧: ٣ والمقدمة).

نعم غزت أدبيات فلسفة المشّاء المعتزلة المتأخرين كأبي الحسين البصري وتلامذته ولكن بشكل محدود، إذ إنّهم بقوا متمسكين بأدبياتهم الكلامية المأخوذة من تطوير أدبيات الفلسفة اليونانية القديمة أمثال ذيمقراطيس وذنون وغيرهما (ولفن ١٣٦٨: ٦٩، سامي النشار ٢٠٠٨ ج٢: ١٠٢ فما بعد). وبهذا الوجه يمكن القول بأنّ



المعتزلة سبقوا غيرهم بالإقبال على الأدبيات الفلسفية العامة، حيث صاغوا لأنفسهم جرّاءها منظومة من المفاهيم العقلية استعملت نوعاً ما في الكلام الشيعي والأشعري الأوّل، لكنّهم مع هذا تعاملوا مع الأدبيات الفلسفية التي صاغها الفارابي وابن سينا بشكل سلبي اكثر. ونحن نعلم أنّ الكلام المعتزلي في القرن الخامس ـ أي الفترة الزمنية التي بدأت الأشاعرة بالأخذ والاقتباس من الفلاسفة المسلمين ـ بدأ بالانحسار، ولو قُدّر له البقاء لمدّة أكثر، ربما كان يسبق غيره في مجال الاختلاط مع الفلسفة الإسلامية.

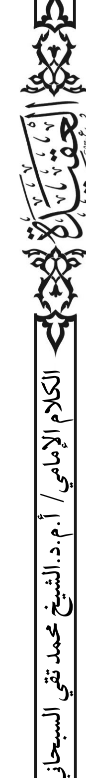
نعم هذا الماضي المشترك لعلم الكلام ينبىء عن الأرضية والشرائط المتشابهة في تاريخنا الكلامي، وهو بنفسه يستحق البحث والدراسة المستقلّة والواسعة. وهذا القول لا يعني عملية توحيد التفكر الكلامي في مسار تحوّلاته التاريخية؛ بين المذاهب الإسلامية شيعة وسنة، إذ لا يُنكر أنّ نفس هذا التمازج مع الفلسفة قد فسح الأرضية للتقارب الكلامي بين علماء المسلمين، ولكن لم يبلغ هذا التأثير الحدّ الذي يصبح معه مثلاً الأشاعرة والشيعة ـ رغم انّهما اقتبسا من الفلسفة أكثر من غيرهما ـ متقاربين في المسائل العقدية.

إنّ وجود نمط مشترك في عملية التحول في الكلام الإسلامي، ينبىء قبل كلّ شيء عن عملية التحوّل الداخلي في العقائد الكلامية لدى كل مذهب، ويدلّ كذلك على توحيد الأدبيات الكلامية بين المذاهب الإسلامية.

بعد هذه المقدّمة؛ نبدأ أوّلاً وباختصار بتبيين وتقسيم تلك المراحل، مع الإشارة إلى بيان موقعيّة كل نحلة كلامية في كلّ مرحلة، وبما أنّ هدفنا الرئيسي من هذا البحث بيان موقعية كلام الإمامية في مساره التاريخي، لذا نمرّ عن هذا الموضوع بغاية الاختصار.

١ـ مرحلة الأصالة والاستقلال:

استغرقت مرحلة الأصالة والاستقلال في الكلام الإسلامي القرون الخمسة



الأولى بأجمعها، وقد تحدّثنا مسبقاً عن معنى ذلك، ولم نقصد بالأصالة حالئذٍ أيّ معنى قيمي، بل هي تعني هنا أنّ هوية أيّ علم وأُسسه تتولّد من خلال الشرائط الطبيعية لمحيطه الثقافي والاجتماعي، من دون أن يتأثر بالعوامل الخارجية ومن دون أن يتطرق إليه التحوّل الأساسي. أمّا الاستقلال فيعني احتواء أيّ علم من العلوم على منطق وأدبيات متمايزة عن باقي العلوم. إنّ ما ندعيه هو أنّ الكلام الإسلامي في بدء نشأته الأولى بقي محافظاً على هويته المستقلّة عن باقي العلوم المنافسة له كالمنطق والفلسفة، رغم تعامله الإيجابي مع بقية الثقافات الأُخرى.

ذهب جماعة إلى أنّ المعتزلة الأوائل تمكّنوا من التنظير الكلامي بالاستعانة بالموروث الفلسفي اليوناني القديم (هناء عبده ١٤٢٥: ١١، صالح مهدي هاشم ١٤٢٦: ٧٥ـ١٠٩) وأنّ عدم استعانتهم بالفلسفة المعروفة عند المسلمين، أي الفلسفة الأرسطية والافلاطونية؛ لا يدلّ على انفصال الكلام عن الفلسفة. وهؤلاء يستشهدون لإثبات مدعاهم بنماذج بارزة أمثال النظام والجاحظ.

ولكن لا يخفى عليكم أنّ ما نعنيه من أصالة الكلام واستقلاله، لا يعني جهل المتكلّمين بالموروث الفلسفي وعدم استفادتهم منه، كما لا يُقبل لو ادعى أحد بأنّ الفلاسفة الأوائل كانوا جاهلين بالمسائل الكلامية أو غير متأثرين بها، فهكذا تبادل معرفي كان سائغاً في جميع الحقول المعرفية ومختلف الثقافات حتى فيما اختلفوا موضوعاً ومنهجاً.

إنّ ما نروم إليه هنا هو الارتباط المباشر والاستفادة المنهجية لعلمٍ خاص من علم آخر. نحن نعتقد بعدم وجود أيّ ترابط مستقرّ، وعدم وجود أي أخذ واقتباس معتدّ به؛ بين الكلام والفلسفة في المرحلة الأولى. وأمّا أمثال النظام والجاحظ وقبلهما هشام بن الحكم وإن استفادوا من معلومات فلسفية مبعثرة ـ وأغلب الظن على أنّها تسرّبت إلى المجتمع الإسلامي شفهاً لا عن طريق الترجمة ـ ولكن لا يوجد أيّ شاهد واضح على الاستفادة المنهجية والمباشرة من الموروث الفلسفي لدى متكلّمي هذه

المرحلة. وبعبارة أُخرى إنّ الكلام الإسلامي في هذه المرحلة كان يستخدم أدبيات عقلية مستقلّة في مقام بيان المعارف والدفاع عنها، تبتعد عن الأدبيات الفلسفية الرائجة بين الفلاسفة آنذاك بفراسخ، وسنشير في ذيل الفكر الإمامي إلى أنّ هذا التمايز والاختلاف لم يكن بحسب المصطلحات فقط، بل يدلّ أيضاً على وجود الاختلاف المعرفي العميق الناشئ من نظامين معرفيّين مختلفين.

وعلى أية حال يمكننا تقسيم هذه المرحلة من تاريخ الكلام الإسلامي إلى ثلاثة أقسام جزئية أُخرى، وهي:

١ـ ١ـ فترة الظهور والتكوّن:

إنّ علم الكلام علم بشري كسائر العلوم، بمعنى أنّه ناشئ من فهم المسلمين ولسد حاجاتهم المعرفيّة، ولذا لابد من الفصل بين علم الكلام (كعلم إسلامي) وبين الكتاب وروايات المعصومين (بعنوان منبع المعرفة والنص الأُمّ). ولذا يمكن افتراض بداية ونهاية لعلم الكلام، والبحث عن التطوّر الحاصل فيه وانّه صحيح أو غير صحيح؛ بخلاف سائر النصوص الوحيانية.

ظهرت هذه المرحلة ـ من دون شك ـ بالسؤال عن مقام الخلافة بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ [٣]، ولكن يمكن الفحص عن جذورها حتى في أُخريات أيام النبي ﷺ (الأشعري ١٤٠٠، البدوي ١٩٦٦: ١٥). تنتهي هذه المرحلة تقريباً في العقد الثامن الهجري أي في بداية ظهور الأسئلة العقدية، ونشوء الفرق والحلقات الكلامية. وفيما يأتي نشير إلى أهمّ مميّزات هذه الفترة:

١ـ بخلاف ما تذهب إليه السلفية من عدم وجود الدواعي الكلامية في هذه الفترة؛ لأنّ المسلمين كانوا يرجعون إلى أصحاب رسول الله ﷺ لحلّ منازعاتهم الكلامية على ضوء السنة (عبد الرزاق: ٢٦٩ فما بعد)؛ توجد شواهد قطعية تدلّ على ظهور النشاط الكلامي في هذه الفترة (الهويدي ١٩٧٢: ٨١ فما بعد). ولكن لا يخفى

أنّ البحث والجدل العقدي كان غير منفصل آنذاك عن بقية المعارف الدينية كالفقه والأخلاق، ولذا لم يُطلق مصطلح الكلام على هذا النوع من الحراك.

٢ـ في هذه الفترة كان الكلام الإسلامي مديناً في أكثر مسائله لما يجري في الساحة السياسية والاجتماعية الإسلامية، ولذا اصطبغت المباحث العقدية في الفترة الأولى بالصبغة العملية والعينية بخلاف ما حدث في الفترات المتأخّرة حيث أصبحت له صبغة نظرية. نحن نعلم أنّ الفترة الأولى لصياغة الكلام الإسلامي تزامنت مع تأسيس المجتمع الإسلامي الفتيّ، ممّا أدّى إلى ظهور مشاكل وأسئلة عديدة يعود بعضها إلى أُسس معرفية وعقدية؛ جرّاء صعوبة الانتقال إلى بناء المجتمع في محيط قبلي من جهة، وظهور شرارة الخلاف بين فئات المسلمين من جهة أُخرى، وهكذا تولّد الجدل الكلامي من رحم النزاع السياسي. ولذا ربما لا يبعد القول من سمّى كلام هذه الفترة بالكلام السياسي.

٣ـ يتمركز الغرض من المباحث الكلامية في هذه الفترة غالباً على التطبيقات العملية والعينية دون النتائج الفكرية والنظرية، وعلى سبيل المثال طرحت مسألة الإيمان والكفر أو موضوع الإمامة ـ التي أحدثت نقاشاً معرفياً كثيراً أدّى إلى تولّد نظريات كلامية متنوّعة ـ للوصول إلى حدّ فاصلٍ بين دار الإيمان ودار الكفر، أو لتعيين قيادة الأُمة الإسلامية.

٤ـ كانت تتناقل المباحث الكلامية في هذه الفترة بصورة شفهية على الأغلب، حيث كانت الخطب والمناظرات والمناشدة(٤)؛ أبلغ وسيلة تواصلية بين المتكلّمين. ولا يوجد شاهد يدلّ على استخدام المتكلمين الكتابة لأغراض علمية، نعم يمكن الإشارة إلى بعض الرسائل المتبادلة تتطرّق إلى المباحث الكلامية بشكل تلويحي.

٥ـ لم تتبلور الخلافات العقدية في هذه الفترة ضمن الفرق الكلامية، بل اقتصرت في الظاهر على التكتلات الاجتماعية والثقافية (كتمايز الشيعي عن السني أو

الخارجي وهكذا (الناشئ الأكبر ١٣٨٦: ١٨١، الأشعري ١٣٦١: ٥ـ ٦)). المصطلحات الجديدة الحادثة في نهاية هذه الفترة والجارية على ألسن الناس كالقدرية والجبرية، كانت تنبئ عن ولادة فترة جديدة لتاريخ الكلام.

٦ـ نستنتج من المحاور السابقة؛ أنّ الجدل العقدي كان يطرح غالباً على نحو مسائل منفردة ومتجزّئة لا منظومة فكرية متجانسة ومترابطة.

هذه الخصائص المذكورة ـ التي يوجد نظيرها في سائر العلوم الإسلامية الأصيلة كالفقه ـ كانت تنبئ عن الولادة الجنينية للكلام الإسلامي.

١ـ ٢ فترة تكوين الكلام النظري:

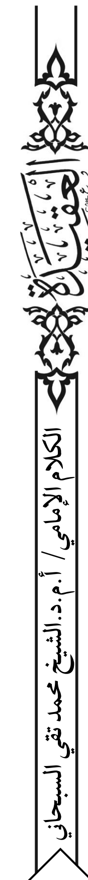
انشغل الكلام الإسلامي في هذه الفترة الثانية ـ التي تكوّنت في العقد الثامن واستمرّت على الأقل إلى قرن كامل ـ بتبيين البُنى المعرفيّة للنصوص الوحيانية أو قل تبيين المرتكزات الموجودة في الأمة الإسلامية، وتحوّل جرّاء هذا إلى علم مستقل ضمن منظومة العلوم الإسلامية.

وتمتاز هذه الفترة بالخصائص الآتية:

١ـ أُطلق على هذا العلم في هذه الفترة مصطلح الكلام، وعُدّ البحث الكلامي جهداً علمياً مستقلاً في جنب الفقه وغيره من العلوم.

٢ـ تحوّل الكلام شيئاً فشيئاً إلى صبغة اعتقادية بحتة، وأصبح ذا شأن مستقل مضافاً إلى تطبيقاته الاجتماعية، وبدأ التنظير الكلامي بالظهور والنمو.

٣ـ تكوّنت في هذه الفترة الفرق الكلامية وتمايزت عن بعضها الآخر، فظهرت ـ كاتجاهات كلامية ـ : الشيعة، الخوارج، المعتزلة، السلفية أو أهل الحديث، وانحلّت القدرية والجبرية ـ على التوالي ـ في المعتزلة والسلفية، أمّا بالنسبة إلى المرجئة فلا يوجد توافق لعدّها كفرقة اعتقادية في هذه الفترة، علماً بأنّ مسألة المرجئة بحاجة إلى بحث



مستقلّ (رضا زاده اللنكرودي: ١٣٨٦). وفي هذه الفترة أيضاً ظهرت الانقسامات الشيعية أمثال: الإمامية (أو الجعفرية) الكيسانية، الزيدية، الإسماعيلية، الفطحية وغيرها.

٤ـ في هذه الفترة تم تدوين المباحث الكلامية وعرضها على شكل مكتوب وبقالب الرسائل الموضوعية والمختصرة (ابن النديم: ٢٠٤ ـ ٢٢٤، النجاشي ١٤٠٧: ٤٣٣ـ ٤٣٤). إنّ ظاهرة تدوين الكلام وإن بدأت بالتدريج لكنّها تكاملت في نهاية هذه الفترة وأصبحت نهضة علمية عديمة النظير.

٥ـ في هذه الفترة تم قولبة المناظرات والمجادلات الكلامية ـ التي كانت غير ممنهجة سابقاً ـ بقوالب مقنّنة تحت مظلّة عقد مجالس رسمية للمناظرة وبحضور مختلف الفرق ووجود الحكم، وممّا يدلّ على أهمية هذه المجالس، أنّها كانت تدوّن وتكتب من قبل أتباع الفرق ثم توزّع كرسائل علمية[٥].

وفي الواقع لابد أن نجعل هذه الفترة فترة تأسيس علم الكلام، إذ يتواجد فيها كل المقوّمات المطلوبة لظهور وتأسيس أيّ علم مستقل، ولكن مع هذا وبدلائل أخرى سنذكرها فيما بعد، تأجّل تأسيس هذا العلم بشكل رسمي إلى الفترة الثالثة.

١ـ ٣ فترة التدوين الشامل:

ربما أمكن العثور على جذور قديمة لهذه الفترة، ولكن ظهرت بوادرها الأولى على الظاهر بعد استقرار الحكم المأموني، وفي بدايات القرن الثالث الهجري.

إنّ المأمون ـ وللوقوف أمام تيار القوميّة العربية الذي كان يدعم أخيه الأمين، وكانوا مسنودين من قبل علماء أهل الحديث ـ بدأ بدعم المعتزلة ـ الذين سلّحوا انفسهم بالعلم ـ مالياً وسياسياً ورفعهم إلى الريادة العلمية للامة الإسلامية فاستفادت المعتزلة من هذه الفرصة المتاحة لهم والتي تقارنت مع ضعف الشيعة وأهل الحديث، وتمكّنت من إيصال كلامها إلى الازدهار الكامل وتأسيسه كعلم متقن تماماً.



ولا يخفى وجود التواصل الخفي الذي كان بين المعتزلة وبني العباس من ذي قبل وأبّان صعودهم على دفّة الحكم، حيث تطوّر زمن هارون الرشيد، لكنّهم حازوا الدعم المباشر ومن دون قيد في زمن المأمون والمعتصم فقط (سهيل فاشا ٢٠١٠: ١١٩، محمود فاضل ١٣٦٢: ١٤). ويمكن القول بأنّ هذه الفترة قد استمرت في جميع المذاهب الكلامية حتى نهاية القرن الرابع الهجري أو بعده بقليل، وقلّ ما نجد مكتباً كلامياً لم يصل إلى مرحلة النضوج والتكوّن الشامل في هذه الفترة.

ومن خصائص هذه الفترة:

١ـ تم التأكيد في هذه الفترة على البنى الدلالية للنظريات الكلامية، وقد تكوّنت منه منظومات عقديّة على أساس شاكلة مفهومية متناسقة كانت تسمّى آنذاك «لطيف الكلام» أو «دقيق الكلام» وعليه تخلّص الكلام من دائرة المسائل الجزئية الضيّقة، حيث بُحثت المسائل الجزئية على ضوء قوالب وأُطر عامة، وأصبحت مورداً للبحث والتحليل بالقياس إلى سائر القضايا.

٢ـ تكوّنت المكاتب الكلامية في هذه الفترة، حيث كان لكلّ من الشيعة، المعتزلة، الخوارج، السلفية، الأشاعرة، الماتريدية والطحاوية، مكتب كلامه متمايز عن غيره. وتبلور هذا عند الإمامية من الفرق الشيعية بعد ظهور الشيخ المفيد، حيث رسمت خطوط تمايزها بدقة عن سائر الآراء والعقائد.

٣ـ تم في هذه الفترة احتساب عدد العقائد الدينية لدى كلّ مذهب كلامي، وحصلت محاولات لحدّ أُصول الدين بعدد خاص. أما قبل هذه الفترة فالأصول الكلامية وإن كانت مبحوثة لكنها ما كانت منسجمة تحت مجموعة معينة.

٤ـ تم تدوين الكتب الكلامية الجامعة في هذه الفترة، كما تكفّلت كتب «الاعتقادات» ـ إلى جنب الكتب المفصّلة ـ بيان وشرح رؤوس العقائد الدينية لدى كلّ مدرسة كلامية.

وبناءً على ما ذُكر يمكن حلّ الخلاف الأساسي القائم بين مؤرّخي علم الكلام بالنسبة إلى زمن ظهور هذا العلم نوعاً ما.

لقد طُرحت نظريات مختلفة بالنسبة إلى زمن بداية علم الكلام، حيث أرجع بعضها ذلك إلى زمن النبي المكرّم صلى الله عليه وآله، والبعض الآخر أخّره إلى بداية القرن الثالث الهجري (ابن خلدون: ٤٦٣ـ ٤٦٥). ونظنّ أنّ كلّ فرقة ـ بالنظر إلى مراحل تكوين هذا العلم المختلفة ـ عنت من مسألة (بداية علم الكلام) معنى متفاوتاً عن غيرها، وعلى سبيل المثال كان أصل ظهور التساؤلات الكلامية محطّ نظر بعض الفرق، بينما عينت الأُخرى زمن التكوين النهائي.

٢ـ مرحلة التنافس والاختلاط:

شهدت الساحة الفكرية من منتصف القرن الخامس ولادة جديدة للكلام الإسلامي، وكما هو المشهور فقد بدأت هذه المرحلة مع الثورة التي فجرّها محمد الغزالي (٤٥٠ـ ٥٥٠هـ) في قبوله للمنطق الارسطي، وتألّقت في المذهب الأشعري بجهود الفخر الرازي (٥٤٤ـ ٦٠٦ هـ) ثم سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١). (ابن خلدون: ٤٦٥ـ ٤٦٦). أما عند الشيعة فقد وسمت هذه المرحلة باسم الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٧٩ـ ٦٥٣هـ) وابن ميثم البحراني (٦٣٦ـ ٦٩٩هـ)، وعند المعتزلة باسم أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) نوعاً ما، ولكن أُغلق بابها عندهم بسبب أفولهم المفاجئ.

باتت الفلسفة ـ التي كانت مستمرة في حركتها إلى جانب الكلام ـ محط أنظار المتكلمين، وهؤلاء وإن كانوا يتطلّعون إلى آراء الفلاسفة في المرحلة الماضية، وقد يقومون بنقد بعض الآراء الفلسفية، كما أنّ الفلاسفة أيضاً كانوا يتطلّعون إلى آراء المتكلمين ولا يغفلون من نقدها في الجملة، ولكن كانت الفلسفة هامشيّة عند المتكلمين من دون أن يحصل اختلاط بينهما آنذاك.

ولكن في هذه المرحلة حدث اتجاهان موازيان في آنٍ واحد: فمن جهة أقبل المتكلّمون بكل رحابة صدر على اقتباس المفاهيم والمناهج الفلسفية، والقيام بعملية التجديد الكلامي على ضوء تلك المناهج والمفاهيم، ومن جهة ثانية قاموا بالدفاع عن العقائد الإسلامية والحفاظ عليها بكل جدّ أمام الأفكار الفلسفية. هذان الاتجاهان المتخالفان في الظاهر أدّيا إلى اصطباغ الكلام الإسلامي ـ الذي عاش مستقلاً طيلة أربعة قرون ـ بصبغة جديدة في جوار الفلسفة والإدلاء بآراء جديدة ومتغايرة، هذا التحوّل هو الذي يميّز طريقة المتأخرين عن كلام الأقدمين (ابن خلدون: ٤٦٧، ولفس: ١٣٦٨).

ومن نتائج هذا التعامل الاعتراف بعلم المنطق كأداة للبحث الكلامي، وقد كان مرفوضاً قبل ذاك عند المتكلمين، (البكري، ٢٠٠١: ١٤، رفيق العجم ١٩٨٩: ٢٥٧، ٣٠٧) وعلى سبيل المثال فانّ مفهوم الجوهر الذي كان بمعنى الجوهر الفرد، تحوّل إلى المعنى الفلسفي للجوهر. فقد كان المتكلّمون يذهبون في تعريفه إلى أنّه الجزء الذي لا يتجزّأ، وأنّ العرض هو حصيلة تركّب أنواع الجوهر، والحال أنّ الفلاسفة قالوا في تعريفه بأنّه الذي إذا وُجد وُجد لا في موضوع. وكذلك ما ذهب المتكلمون القدامى في تقسيم الوجود إلى القديم والحادث مع رفض تقسيم الفلاسفة إياه بالواجب والممكن.

والمثال الثالث هو معنى السببية والعلّية حيث اختلف معناهما عند المتكلّمين والفلاسفة، ولكن المفهوم الفلسفي للعلّية وهو العلّة الصدوريّة المزوجة مع قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، نفذ في علم الكلام تدريجاً.

الأمر المهم والرئيسي الذي يُغفل عنه كثيراً هو أنّ المتكلمين وإن اقتبسوا مفاهيم كثيرة من الفلسفة في هذه المرحلة، لكنّهم لم يلتزموا بلوازمها المعترف بها في الفلسفة من قبيل قدم العالم، أو عدم الاختيار في الأفعال، أو المعاد الروحاني، بل شنّوا

هجوماً عنيفاً عليها، وعليه فانّ غرضنا من معنى الاختلاط هو الاقتباس من أدبيات الفلسفة من قبل المتكلّمين، كما لم يكن مرادنا من التنافس سوى إصرار المتكلمين على عقائدهم ومواجهة الآراء الفلسفية.

ونشهد في هذه المرحلة أيضاً إلى جنب الكلام المصطلح، حضور واستمرار نوع من الكلام المقاوم أمام نفوذ الوجهة الفلسفية والاعتزالية، حيث يركّز على الاستفادة من المصادر الدينية المأثورة، وكان هذا النوع مورد اهتمام كثير من المفكرين في المرحلة الأولى، ومن أمثال هذا النمط في المرحلة الكلامية الأولى عند الشيعة الشيخ الصدوق والشيخ الكليني، وفي هذه المرحلة السيد ابن طاوس والشهيد الثاني (السبحاني، ١٣٨٨). ويتمثّل هذا التيار عند أهل السنة بأهل الحديث أو السلفية حيث آل أمرهم في هذه المرحلة إلى ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم الجوزية. وهؤلاء وإن خاضوا في علم الكلام بتبع الأشاعرة وأوجدوا نمطاً جدلياً دفاعياً خالصاً(الزاعوني، ١٤٢٤) ولكن دخلوا في حرب شعواء للدفاع عن عقائد أهل السنة الرسمية أمام الأدبيات الاعتزالية والفلسفية.

وعندما نضع هذين الفريقين جنباً إلى جنب ـ أي: المحدثون المتكلمون من الشيعة والسلفية من أهل السنة ـ لا نعني وجود تقارب عقدي أو منهجي فيما بينهما، بل قد أثبتت الدراسات أنّهما يختلفان في أهم المسائل والآراء (الجعفري، ١٤١٣ ش ٣٠و ٣١). بل المراد أنّهما منذ البداية خالفا بجدّ أيّ تلوّن وتأثّر بالآراء الاعتزالية والفلسفية، وذهبا إلى لزوم تبيين المعارف الدينية على ضوء الأدبيات الموجودة في التراث الديني. وسنرى أنّ هذا الاتجاه المتغاير في تاريخ الكلام الشيعي والسني قد بقي إلى يومنا الحاضر، حيث طرح نفسه كمنافس قويّ أمام الاتجاهات الفلسفية والعرفانية في الفكر الديني.

ونحن وإن لم نتمكن من توقيت زمن انتهاء هذه المرحلة أي: التنافس

والاختلاط، ولكن لا نعدم القول لو ذهبنا إلى أنّ القرن التاسع كان بمثابة فترة البلوغ والازدهار لهذه المرحلة، ففي هذه الفترة توافق الأشاعرة مع الماتريدية في ظل الحكم العثماني المنتحل للمذهب الحنفي ـ الماتريدي، فقاموا بتدوين مراجع كلامية هامة (السلفي الأفغاني ١٤١٩ ج١: ٢٨٦).

إنّ الأشاعرة بتدوينهم المتون الدقيقة والممنهجة في هذه المرحلة، وكذلك الشروح المختلفة على التراث الكلامي السابق، تمكنوا من إيجاد صياغة مستحكمة للكلام الأشعري دام إلى يومنا الحاضر من دون أيّ تحوّل وتغيير (الايجي ١٤٠٩). ولكن لهذه المرحلة عند الإمامية شأناً آخر، فانّ الكلام الامامي وإن ازدهر في هذه المرحلة ببركة نبوغ العلامة الحلي وجهود تلامذته من مدرسة الحلّة أمثال فخر المحققين والفاضل المقداد، ولكن شاء التقدير رسم مرحلة جديدة في التنظير الكلامي بعد ظهور جيل جديد من فلاسفة الشيعة.

٣ ـ مرحلة الإدغام والاستحالة:

نشهد في هذه المرحلة الانحطاط التدريجي لعلم الكلام عند أهل السنة، لأنّ الكلام الاعتزالي سرعان ما آل إلى الانحسار، وبقي الكلام الأشعري مثابراً في مسيره. فالأشاعرة وإن أنتجوا في هذه المرحلة آثاراً كثيرة من حيث الكم، ولكن بقوا في مرحلة الشرح والتعليق، ولم يتقدّموا شيئاً ولم يضيفوا على ما أنتجه في المرحلة السابقة الفخر الرازي، والذي تكامل على يد التفتازاني والشريف الجرجاني بشكل نهائي، كما تجدر الإشارة إلى دور تعصّبات ابن تيمية وغيره من السلفيين في أفول نجم علم الكلام عند أهل السنة، فهذه الأسباب كلّها تحالفت بعضها مع بعض وأدّت إلى عدم مواكبة علم الكلام السني مع مقتضيات العصر، وأنتجت انحسار هذا العلم كسائر العلوم العقلية.

ولكن شهدت الشيعة في هذه المرحلة ولادة كلام فلسفي بحت، وهذه الولادة مدينة لحضور المفاهيم الفلسفية من جهة، وقبول كثير من أهم العقائد الفلسفية من جهة ثانية. فقد بدأ هذا الاتجاه من ابن أبي جمهور الاحسائي (ت بعد ٩٠٦هـ) وصدر الدين الدشتكي (ت ٩٠٣هـ) وميرداماد (ت ١٠٤١هـ) وتـألّق على يد صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ). كما أنّ الملا عبد الرزاق اللاهيجي الشيرازي (ت ١٠٧١ هـ) والفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) والملا مهدي النراقي (ت ١٢٠٩هـ) يعدّون من أهم متكلّمي هذه المرحلة.

وعليه فقد شهد الكلام الشيعي (الإمامي) مرحلة جديدة مكّنته من تسليح نفسه أمام الأسئلة الجديدة، ولكن مع هذا قد فَقَد الكلام الشيعي أصالته واستقلاله تدريجاً، وعقد مستقبله بالفلسفة. هذا التقارب بين الكلام والفلسفة أدّى إلى صعوبة التمايز بين الآثار الفلسفية والآثار الكلامية[٦]. وخلاصة القول إنّ الكلام الشيعي وإن لم يبتل بالجمود الفكري كالأشاعرة بل وجد مناخاً للتجديد المعرفي، لكنّه أدّى بالمآل إلى استحالة الكلام في الفلسفة وعدم الاعتناء به في الأوساط العلمية الشيعيّة.

٤ـ مرحلة الإحياء والتجديد الكلامي:

منذ القرن الثاني عشر الهجري، واجه الإسلام فجأة الحركة الإلحادية والالهيات الجديدة المستوردة من الغرب، ممّا أدى إلى لزوم القيام بتجديد علم الكلام والتوسّع فيه بحسب مقتضيات الزمان، ولذا قام ثلّة العلماء بمهمّة إحياء هذا العلم، وظهرت مكاتب كلامية متعدّدة لاحياء المعرفة الكلامية ومعرفة نقاط الخلل، ولذا هتف بعض العلماء بضرورة تأسيس كلام جديد يقوم بغربلة الكلام الموروث وحذف الزوائد والاهتمام بالمسائل الجديدة (شبلي النعماني ١٣٧٣: ٢). والملفت للنظر ورود ممثلي جميع المدارس الكلامية القديمة الشيعية والسنية في ميدان العمل حيث سعوا للتجديد الكلامي والإجابة عن الأسئلة الجديدة. يُطلق اليوم على هذه الحركة عنوان: الاعتزال

الجديد، الأشعرية الجديدة، السلفية الجديدة، لتدلّ على هذا الإتجاه.

أمّا عند الشيعة فإلى جنب إحياء الفكر الصدرائي في علم الكلام المعبّر عنه بالفلسفة الصدرائية الجديدة، نشهد إحياء المدرسة الكلامية المتأخّرة عند الفقهاء كمدرسة العلامة الحلي، كما نشهد إحياء المدرسة الفكرية الكوفية أو القمية تحت عنوان «مكتب التفكيك». وفي هذه المرحلة أيضاً اتجه المتنورون والمثقفون المتدينون نحو الكلام بحثاً عن جواب بعض التحديات المعاصرة.

إنّ حصيلة حضور الجيل الإسلامي الجديد في الساحة الكلامية تبلورت في إدخال مناهج جديدة لإثبات أو نقد المعارف الكلامية مضافاً إلى استدعاء أسئلة جديدة وإعادة قراءة العناصر العقدية الإسلامية في منظومة فكرية جديدة مستقاة من الفلسفة الغربية الجديدة.

التطوّر التاريخي للكلام الإمامي:

كما قلنا سابقاً انّ الكلام الشيعي عموماً والكلام الإمامي خصوصاً، يُعدّ جزءاً من تاريخ علم الكلام الإسلامي، ولذا لا يمكن دراسته بمعزل عن عموم التحولات الطارئة على الكلام في العالم الإسلامي، ولكن مع هذا لا يُنكر أنّ الإمامية شهدت شرائط ومصادر فكرية مختلفة ومتفاوتة عن بقية المذاهب، ولذا سنسعى ـ ضمن ترسيم الصورة العامة للكلام الإمامي على ضوء الاطر السابقة الإشارة الإجمالية إلى النقاط المائزة والهامة في الكلام الإمامي.

الكلام الإمامي في مرحلة الأصالة والاستقلال:

قلنا بعدم وجود أيّ علقة معتدّ بها بين الكلام الإسلامي والفلسفة وسائر العلوم إلى القرن الرابع الهجري، بل وقف الكلام أمام المناهج والمفاهيم الفلسفية تماماً. فالكلام الإمامي في هذه المرحلة مضافاً إلى وقوفه أمام الأفكار الفلسفية، وقف

أمام الفكر الاعتزالي أيضاً في مراحله الأولى لتأثّره بالآراء الأجنبية.

وبهذا الصدد يمكن الإشارة إلى هشام بن الحكم، حيث كان أهم شخصية كلامية أوصل الكلام الإمامي إلى مرحلة التنظير، وقد استخدم ألفاظ: المعنى، الجوهر، العرض وسائر المفاهيم؛ لتبيين آرائه بشكل منتظم، وعليه يمكن القول بجرأة انّ هشام لم يكتف بإعطاء تعاريف جديدة لهذه الألفاظ، بل أسّس مصطلحات ومنظومة معنائية جديدة (الأشعري ١٤١٩ج١: ١١٥، ١٢٧، ١٣١، ١٣٣).

إنّ الفترات الثلاثة التي ذكرناها في المرحلة الأولى: أي التأسيس التنظير والتدوين، توجد أيضاً في تاريخ الكلام الإمامي بشكل دقيق، مضافاً إلى أنّنا نواجه مقطعاً تاريخياً آخر أثّر في مستقبل الكلام الإمامي، وقد سميناها: «الفترة» تقع ـ في الترتيب التاريخي ـ بين منتصف فترة الكلام الإمامي النظري وفترة التدوين الجامع لعلم الكلام.

وفيما يلي نوجز القول حول هذه الفترات الأربعة في الكلام الإمامي، مع الإشارة إلى موقعية كل منها في تطوير المعارف الشيعية.

مدرسة المدينة وتشكيل الكلام الإمامي:

إنّ التشيع نشأ وترعرع من المدينة من دون شك. وكثيراً ما أرجعوا جذور التشيع إلى حادثة السقيفة وافتراق خط الإمامة عن خط الخلافة، ولكن أثبتت الدراسات المعمّقة أنّ ظهور الشيعة يرجع إلى فترة حياة رسول الله صلى الله عليه وآله . فإنّه بعد ما عيّن علياً ميزاناً للحق وباب مدينة العلم، أكّد على متابعته ونصرته، وبتقييمه لموقعية «شيعة علي» (الأشعري ١٣٦١: ١٥) سبّب اجتماع ثلّة من الناس حول علي عليه السلام .

هذا الموضوع لم يؤد إلى ظهور تشكّل تدريجي في المجتمع الشيعي قبال الحاكمية السنية فحسب، بل أدّى إلى ظهور أُطر معرفيّة كلامية متمايزة على ضوء تعاليم أهل

البيت عليهم السلام، وقد نشأ هذا الأمر من إحساس علماء الشيعة المعروفين بحاجتهم إلى الإمام المعصوم في المجالات المعرفية والكلامية.

وبأدنى تأمّل وبنظرة واحدة إلى تاريخ الفكر الإمامي؛ يظهر أنّ كبار أصحاب الأئمة عليهم السلام كما كانوا يلجؤون إلى أهل البيت عليهم السلام في معرفة الشريعة والأحكام الفقهية، كانوا يرجعون إليهم أيضاً في فهم المعارف العقدية (الصدوق ١٤١٣ ج٥: ٤٣، الكليني ١٣٧٧ ج١: ٧١١). وهذا ما ميّز الإمامية في فهم حقائق الدين عن المنافسين القويين، أي: أهل الحديث والمعتزلة، ففي حين اكتفاء المعتزلة بالعقل في العقائد وجعل الوحي شاهداً لمعارف العقل المستقل، قام أهل الحديث بذم العقلانية والتفكر في ساحة الدين، واكتفوا بظواهر القرآن والسنة وأبوا الخوض في المعارف الوحيانية المعمّقة.

ولكن الشيعة كانوا يعتقدون بأهمية العقل في نيل المعارف، وأنّه الحجة القصوى والمرجع النهائي لنيل الحقائق (الكليني ١٣٧٧، المقدمة وكتاب العقل والجهل، الحرّاني ١٤٢٥: ٣٨٣) ولكن مع هذا ذهبوا إلى أنّ العقل يشق قلل المعارف العقلية بهداية الأولياء الإلهيين وإرشادهم، ومن دون إثارتهم للعقل (نهج البلاغة، الخطبة الأولى) ومن دون الاستعانة بهم؛ لا تنكشف تلك الكنوز. فالعقل لا يهتدي إلى الحق ولا يصل إلى السعادة بنفسه (المفيد١٣٧١ ج٤: ٤٤، الصدوق ١٣٩٨ص ٢٩٠، الأشعري ١٤١٩ ج١: ١٢٤). والخلاصة إنّ الإمام المعصوم في الفكر الشيعي يكون بمثابة حامل الوحي وترجمان الكتاب، وله دور محوري في تبيين العقائد كما هو في الأحكام، ولذا فالشيعة تتمسّك بأذيال المعصومين في أهم المعتقدات ـ خلافاً لأهل الحديث والمعتزلة ـ وتتعلّم منهم طريقة التفكير والتأمّل الصحيح.

ولذا لا نعدم الرأي لو قلنا بأنّنا نبحث عن جذور الفكر الكلامي الشيعي في تعاليم وإرشادات الإئمة عليهم السلام الذكية، والكلام الشيعي كما سنرى وإن تألق في الكوفة وظهر على ساحة الفكر والنظر، ولكن لا يخفى أن الحراك الفكري والمعرفي الشيعي

كان دوماً يدور حول محور الأئمةعليهم السلام في المدينة ومنها نشأ، فالشيعة كانوا يرجعون إلى أهل البيتعليهم السلام في المدينة لحلّ المشاكل وطرح المسائل، ممّا أدّى إلى إغناء وإثراء التراث الكلامي الإمامي.

ومن أدلّة تشكيل كلام الشيعة بمحورية المدينة، ما ورثناه من روايات الفريقين من تلك المرحلة، نعم لم تكن الفرصة متاحة لأهل البيتعليهم السلام ولا لشيعتهم لتبيين جميع أبعاد المعارف القرآنية، وما كان المناخ من حيث العدّة والعدد يسمح بحفظ ما ورثوه عنهم، والشاهد على ذلك انّ الفرصة القصيرة التي حصلت لأمير المؤمنينعليه السلام في حكمه، أنتجت كثيراً من المعارف الإلهية للمخاطبين حيث بدت تلك المعارف للجميع. مع وجود نماذج أُخر من تلك المعارف ممّا تدلّل على حضور مكتب فكري عقدي منتسب إلى آل بيت الوحي والرسالة. ومضافاً إلى تراث أهل البيتعليهم السلام المعرفي في هذه الفترة، يمكن الإشارة إلى كبار أصحاب الأئمةعليهم السلام الأوائل حيث أبقى التاريخ لنا نماذج من أفكارهم العقدية النيّرة.

ومن الشواهد أيضاً لمدرسة الشيعة المدنية، حضور التيارات المعرفية في آل بيت النبي صلى الله عليه وآله وأولاد عليعليه السلام في المدينة، ومن تلك النماذج الهامّة مدرسة محمد بن الحنفية حيث احتوت في بُعدها الكلامي على أُسس التفكر الشيعي المنتشر فيما بعد في الكوفة، من قبيل الاعتقاد بالتوحيد والعدل ـ وقد وصل عن هذا الطريق إلى واصل والمعتزلة فيما بعد ـ الاعتقاد بالوصية والوراثة المعنوية في نظرية الإمامة، موضوع الغيبة والمهدوية، مسألة البداء ونحوها. والطريف أنّ هذه العقائد قُيّدت أيضاً من قبل مخالفي الشيعة ولكن رفضوها ولعنوها بانتسابهم إياها لشخص يُدّعى أنّه كان يهودياً أي عبدالله بن سبأ. وقد ذهب بعضهم إلى أنّ عبدالله بن سبأ المعروف بابن السوداء (العسكري ١٤١٢: ٤٥ فما بعد) هو اسم آخر لمالك الأشتر أو عمار بن ياسر، ذكر هكذا للتغطية على اسمه الحقيقي. ومهما يكن الأمر فانّ المهم في المقام هو أنّ الفكر الكلامي الشيعي كان متواجداً بقوة في المجتمع الإسلامي وبمحورية المدينة.

ولو التفتنا إلى أنّ المعارف الكلامية عند المسلمين حينذاك كانت جديدة وما كانت إلاّ كنبتة ضعيفة ـ ولم يكن المتوقع أكثر من هذا أيضاً ـ لعلمنا أنّ مدرسة المدينة الشيعية كانت من روّاد الحركة الكلامية آنذاك، وقد قلنا سابقاً أنّ الكلام الإسلامي كان منشغلاً في هذه الفترة بالمسائل الاجتماعية، وكانت الطاقات متوجهة نحو ذلك الاتجاه، ولذا سمّى بعضهم تلك المرحلة بمرحلة الكلام السياسي. ومع هذا يلوح عدم وجود أرضية اجتماعية ومناخ علمي عند المخاطبين آنذاك لبيان الآراء العميقة والنظريات الأصيلة، حيث لا تجد هكذا آراء آذاناً صاغية كثراً. وربما يكون هذا هو السبب في تضمين أمير المؤمنين عليه السلام آراءه التوحيدية العميقة ضمن خطبه العادية، أو مناظراته مع أصحاب الأديان أو في مقام الإجابة عن بعض التساؤلات من قبل أشخاص معدودين. وقد يكون هذا ـ أي عدم وجود الأرضية ـ هو السبب أيضاً في إنكار بعضهم صحة نسبة تلك الخطب إلى أمير المؤمنين عليه السلام حيث رغم إذعانهم صحة كلمات وحكم أمير المؤمنين عليه السلام السياسية والأخلاقية، نسبوا الآراء النظرية إلى فترة متأخّرة عنه عليه السلام (فروخ ١٩٧٢: ١٨٧ـ ١٨٨). من الواضح لزوم الاهتمام الأكثر بتسليط الضوء على مختلف جوانب مدرسة المدينة الفكرية رغم وجود بعض الدراسات المتناثرة عنها هنا وهناك.

فترة التنظير في مدرسة الكوفة:

تدل بعض الشواهد التاريخية على أنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام منذ فترة الإمام السجاد عليه السلام بدأوا بالدفاع عن المعارف وتبيينها في الكوفة والمدينة، ولا يوجد أيّ تردّد في أنّ هذه العملية قد ازدهرت عند الشيعة في فترة الإمام الباقر عليه السلام . فلو أرجعنا بداية هذه العملية في الكوفة إلى بدايات القرن الثاني أمكن استنتاج استمرارها إلى أواخر هذا القرن أي في أوج اقتدار هارون الرشيد، ومن هذا المنطلق دخل التشيع في صراع محتدم سياسي مع الحكم العباسي، ممّا أدّى إلى سرعة أُفول هذه الفترة الذهبية في

الكلام الإمامي.

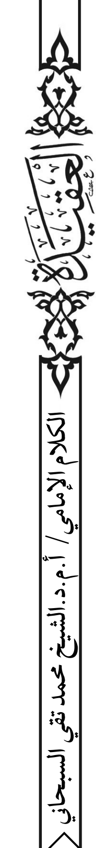
يعتقد كثيرون أنّ المدرسة الكلامية الإمامية تكوّنت في بغداد منذ القرن الرابع، ولذا نرى كثرة الدراسات التي تعد بغداد نقطة بداية تاريخ الكلام الإمامي. ولو أغمضنا النظر عن مدرسة المدينة، فلا نتردّد في أنّ الكوفة ـ قبل بغداد ـ كانت حاضنة معارف أهل البيت عليهم السلام العقدية وأظهرتها بقوالب نظرية، نعم ظهرت في القرن الثاني في الكوفة تيارات كلامية متعدّدة واستمرت في عملها وعطائها، ويمكن العثور على بعض آثارها في المدوّنات الكلامية الشيعية والسنية لعدّة قرون (فان اس ٢٠٠٨: ٤٤٧، سامي النشار ٢٠٠٨ ج ٢ الباب الرابع).

وفي الجملة قد ظهر في الكوفة تياران كلاميان على الأقل، رغم التشابه الكثير فيما بينهما، توجد فوارق متعدّدة أيضاً تميّزهما عن الآخر، وقد ذكرناهما سابقاً ضمن تيارين عامّين في الكلام الإسلامي تحت عنوان الاتجاه العقلي والاتجاه النصّي (السبحاني ١٣٨٨)، وهذان العنوانان لا ينطبقان تماماً على تياري مدرسة الكوفة، وربما يكون الأفضل ـ وبدلائل سنذكرها ـ اطلاق مصطلح التيار الكلامي والتيار الحديثي الكلامي عليهما.

وكما قلنا فانّ أصحاب الأئمة في الكوفة ذهبوا إلى أنّ تلقي الحقائق الدينية تتيسّر في ظل تعاليم الوحي، ولا تنافي لحجية العقل في العقائد مع استمداده وهدايته من قبل الهداة الربانيين، وعليه لا استغراب من كبار علماء الشيعة ـ بكل طوائفهم ـ من الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام زمن حضورهم والسؤال عنهم في المسائل الفكرية ونقل الأجوبة إلى الآخرين، فأصل هذا الاتجاه موجود في كلا الاتجاهين الآنفين على السواء. والشاهد على ذلك أنّ جميع علماء كلا الاتجاهين يعدون من كبار رواة الأئمة عليهم السلام، وعليه فلا فرق مثلاً بين هشام بن الحكم وتلامذته كيونس بن عبد الرحمن وغيرهم أمثال أبان بن تغلب وعبد الله بن أبي يعفور وآل زرارة.

نعم كانت النقطة الفارقة بينهما أنّ الاتجاه الكلامي كان بصدد التبيين العقلاني لمعارف أهل البيت عليهم السلام والدفاع عنها أمام الخصوم، ولكن الاتجاه الحديثي كان بصدد الفهم الدقيق لتلك المعارف وبثّها في المجتمع. وتشير بعض الوثائق إلى حدوث جدال بين هذين الاتجاهين، ولا توجد عندنا دراسات تكشف مكامن الأمر وجذوره. وعلى سبيل المثال نعلم أنّ ما صدر من الأئمة عليهم السلام في ذم المتكلمين كان ذريعة بيد المحدّثين لحدّ حركة المتكلّمين (الصدوق ١٣٩٨: ٤٥٤، الكليني ١٣٧٧ ج١) وفي المقابل ذهب متكلّمو الكوفة إلى أنّ هذه الروايات ناظرة إلى حالات خاصة وأشخاص محدودين، ولا يمكن التمسّك بها لمنع التنظير العقلاني للتراث الوحياني (الكشي ١٣٤٨: ٢٧٠ـ ٢٧٢). هذا التفاوت وإن كان في بدايته خلافاً في المنهج والاتجاه، لكنّه أدّى بالمآل إلى الخلاف العقدي والمنهجي نوعاً ما، ولعلّ من بوادر ذلك افول تيار هشام بن الحكم من أذهان عامة أصحاب الأئمة عليهم السلام في الكوفة بشأن المعرفة الضرورية، ودور العقل في معرفة الحقائق الدينية (الأشعري ١٤١٩ ج١: ١٢٤) مع قطع النظر عن خلاف هشام مع سائر التيارات الإمامية بشأن مصادر علم الإمام، فهذا الافول يلوح بوضوح في الخلاف القائم بين ابن أبي عمير وأبي مالك الحضرمي بشأن مالكية الإمام للأراضي عندما أفتى هشام على خلاف رأي ابن أبي عمير (الكليني ١٣٧٧ج١: ٤١٠). ولعلّ هذا الاتجاه لعقلنة عقائد الامامية عند متكلّمي الكوفة، أدّى إلى ظهور رأي زرارة في الاستطاعة (الأشعري ١٤١٩ ج١: ١١٦، الكشي ١٣٤٨: ١٤٥ـ ١٤٨ و١٥٠) وكذلك رأي هشام بن الحكم في العصمة والصفات الإلهية (الأشعري ١٤١٩ ج١: ١٠٦ـ ١٠٧ و١٢١، الكليني ١٣٧٧ ج١) وعند ذكر متكلمي الكوفة يمكننا عدّ زرارة بن أعين ـ وإن رجع فيما بعد عن الاتجاه الكلامي الصرف ـ هشام بن سالم، مؤمن الطاق، علي بن إسماعيل الميثمي وغيرهم إلى جنب هشام بن الحكم (الأشعري ١٤١٩ ج ١: ١٣٤).

ومن الطبيعي أيضاً أن تحدث خلافات بين متكلمي الكوفة أنفسهم، ولذا عند



البحث المعمّق يمكننا العثور على اتجاهات متعدّدة داخل المنظومة الكلامية الكوفية. وقد وردت الإشارة إليها عند المتكلمين وكذلك عند المحدثين الكلاميين في الكتب القديمة المعروفة بالمقالات.

نعم بموازاة هذين الاتجاهين الرئيسين، لابد من الإشارة إلى اتجاهين آخرين أيضاً في كلا الطرفين من متكلمي الكوفة، وإن أمكن عدّهما ضمن إطار المتكلّمين المحدّثين حصراً، وهما المتهمون بالغلو أمثال جابر بن يزيد الجعفي، المفضل بن عمر، محمد بن سنان، المعلّى بن خنيس وغيرهم، والثاني المتهمون بالتقصير أمثال عبد الله بن أبي يعفور. هذه الاتهامات التي يمكن نفيها من خلال الدراسات المعمّقة، إنّما راجت بسبب نشاط اتجاهين خارج دائرة الإمامية وهما الغلاة والبترية (وقد لقبهم مخالفوا الشيعة بمرجئة الشيعة)، وقد نُسبت تلك التهم إلى هؤلاء العلماء من الإمامية بسبب أدنى مشابهة ظاهرية في الاعتقاد أو لوجود روابط وعلقة جزئية فيما بينهم.

وبالنسبة إلى غلاة الكوفة يمكن الإشارة إلى بيان بن سمعان، المغيرة بن سعيد، محمد بن أبي زينب السدي المعروف بأبي الخطاب حيث كانوا أشهرهم في التحرّك والعمل (الأشعري ١٣٦١: ٥٠، ٣٣، ٧٦، ٨١، الأشعري ١٤٩١ ج١: ٦٩، ٧٦، ٩٧) أما البترية فيمكن الإشارة إلى كثير النوا، الحسن بن صالح بن حيّ، سالم بن أبي حفصة، حكم بن عتيبة، سلمة بن كهيل وأبي المقدام ثابت الحداد حيث لُقّبوا بضعفاء الزيدية أيضاً (الأشعري ١٣٦١: ٧٣، وأيضاً ١٤١٩ ج١: ١٤٤).

الفترة والجمود:

إنّ الكلام الإمامي بعدما مضت فترة تأسيسه الأُولى في القرن الأول الهجري، وبعد توسّعه في القرن الثاني من خلال منظّريه الكوفيين، أُصيب بوقفة وجمود لم يفق منها إلاّ في زمن الشيخ المفيد في بغداد (الخياط ١٤١٣: ٤ـ٧) نعم لقد ازدهر الكلام الإمامي بشكل محدود في بغداد على يد آل نوبخت في القرن الثالث، واستمر في طريقه

المتعثّر إلى أن وصل إلى زمن الشيخ المفيد، ولكن مع هذا فانّ هذه الفترة والجمود التي دامت لمدة قرن تقريباً، أدّت إلى خواء التيار الكلامي الكوفي المعتمد على بنى الروايات والنصوص الدينية في تنظيره، وسبّبت ظهور حركة كلامية جديدة عند الإمامية في بغداد لتبيين معارف أهل البيت عليهم السلام والدفاع عنها تبتعد شيئاً ما عن البُنى الوحيانية وتتناغم مع الأدبيات الكلامية الجديدة السائدة آنذاك جرّاء غلبة الفكر الاعتزالي (الخياط ١٤١٣: ٦، الأشعري ١٤١٩ ج١: ١١٤، ١١٨، ١٢٠ـ١٢٢ و١٣٢، المفيد ١٣٧١ المقدمة، الكليني ١٣٧٧ المقدمة).

ولم نعثر لحدّ الآن على دراسات معمّقة في سبب ركود كلام الإمامية في أواخر القرن الثاني الهجري، ولم يصرّح أحد لحدّ الآن بذلك. ربما يكون العامل الرئيسي الحصار السياسي للإمام موسى الكاظم عليه السلام وشيعته من قبل هارون الرشيد، حيث أحسّ بالخطر الشديد من توسّع الشيعة عدداً وعدة، وبسط جوّ التقية والضغط السياسي والاجتماعي على أصحاب الأئمة عليهم السلام بحيث لم يتمكنوا من الإدلاء بأسئلتهم الكلامية التي تحتاج إلى مناخ هادئ وآمن (الكشي ١٣٤٨، ٢٦٩ـ ٢٧٠).

وفي هذه الفترة هاجر هشام بن الحكم من بغداد واختفى، وسجن بعض كبار متكلمي الإمامية في نهايات القرن الثاني ـ أي فترة التنظير الكلامي ـ أمثال يونس بن عبد الرحمن وابن أبي عمير (م ٢٦٠ـ ٢٦٣، ٢٦٥ـ ٢٦٦، ٢٧٨ـ٢٧٩). نعم إلى جنب هذه العوامل الخارجية لابد من أن لا نغفل عن العوامل الداخلية في أُفول مدرسة الكوفة الكلامية، ومن تلك العوامل الداخلية مخالفة بعض كبار علماء الشيعة لعلم الكلام ولبعض المفاهيم المطروحة من قبل المتكلّمين بأنّها تقلّل من مقام المعصومين، أو تؤدّي إلى التشبيه والتجسيم أو الجبر.

في هذه الفترة وإن شهدنا حضور بعض المتكلّمين هنا وهناك، ولكن بُعدهم عن الآخر ومجهوليتهم ينبئ عن عدم وجود أيّ مدرسة أو تراث كلامي عند الإمامية،

وهذه المجموعات القليلة لم تكن أيضاً من تلامذة كبار المتكلمين وكذلك لم يخلّفوا تلامذة، ولم يخطوا خطوة لحفظ واستمرار التراث الكلامي الكوفي، أو لتأسيس تيارات كلامية جديدة عند الإمامية، والنموذج النادر من هؤلاء هو الفضل بن شاذان النيسابوري (ت ٢٦٠ هـ) وهو وإن كان عيالاً على مدرسة هشام بن الحكم ويونس ابن عبدالرحمن، ولكن لا يوجد أيّ شاهد يدلّ على تتلمذه العلمي المباشر من هذه المدرسة. ولا يخفى أنّ يونس ـ الذي يعد من أبرز تلامذة هشام ـ فقد نشاطه الكلامي بعد هشام، ويظهر أنّ من يُسمّى باليونسية أو أصحاب يونس إنّما اتبعوه في البُعد الفقهي فحسب لا الكلامي. وعلى أية حال فإنّ الفحص الدقيق لمجموعة شرائط هذه الفترة ـ بالقياس إلى المدارس الكلامية السابقة واللاحقة في الكوفة وبغداد ـ يدلّ على حدوث جمود شديد في الكلام الإمامي خلال تلك الفترة، وأنّ الحراك الكلامي المتولّد من الكوفة آل إلى الخواء والجمود.

والأمر المهم أنّ هذه الفترة تزامنت مع بروز الفكر الاعتزالي، حيث تمكّنوا من توسيع علم الكلام وتأسيسه وفقاً لمشربهم بفضل المناخ السياسي والثقافي الذي أتاحه لهم المنصور العباسي حتى زمن المأمون والمعتصم، حيث شهدت هذه الفترة تكوين أهمّ التيارات الفكرية الاعتزالية على يد أمثال أبي الهذيل العلّاف، النظام، الجاحظ، أبي علي وأبي هاشم الجبائي (معتزلة البصرة) وبشر بن المعتمر، جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر وأبي القاسم البلخي (معتزلة بغداد)، وكذلك تدوين اكثر التراث الاعتزالي (سهيل قاشا ٢٠١٠: ١٧٠ فما بعد، صبحي ١٤٠٥ج١: ١٨٧ـ ٢٨٨). فهذا الحضور الاعتزالي الفاعل وتوحّدهم في الساحة الفكرية إلى جنب الضغط على الشيعة ونوعاً ما على أهل الحديث، أدّى إلى اصطباغ الكلام الإسلامي بصبغة الاعتزال؛ بحيث أصبح عنوان الكلام أو المتكلّم يوحي إلى المعتزلة فقط لمدّة قرن أو قرنين، وكأنّ عنوان «الكلام» كان معقوداً باسم هؤلاء.

مدرسة قم الكلامية:

كما قلنا سابقاً إنّ الكلام الإمامي نشأ في مدرسة الكوفة باتجاهين: الاتجاه النظري والاتجاه الحديثي (الوحياني). وهذان الاتجاهان وإن ظهرا من فضاء مشترك ومنبع واحد، لكنهما آلا إلى مصير متغاير ربما أدّى إلى التقابل أحياناً.

إنّ الكلام الإمامي النظري بعد أُفوله في نهاية القرن الثاني في الكوفة، ولم يكن له حراك معتد به حتى ظهوره الثاني في مدرسة بغداد. ولكن مع هذا فالاتجاه الحديثي في الكلام انتقل إلى قم بعد افوله في الكوفة، وتمكن من التألّق هناك. إنّ مدينة قم وإن تحوّلت إلى مركز شيعي علمي منذ بداية القرن الثاني بفضل هجرة الأشعريين الكوفيين إليها (جعفر المهاجر ١٤٢٩) لكنّها لم تصطبغ بالصبغة الكلامية حتى القرن الثالث، القرن الذي انتقل فيه التراث الحديثي الكوفي إلى قم بكثرة. وقد عرفت مدرسة قم ـ على الأغلب ـ بطابعها الحديثي، في حين أنّ طابعها الكلامي أيضاً لا يقلّ أهمّية.

ومن خصائص مدرسة قم الممتازة، والتي تدلّ أيضاً على الاتجاه الكلامي فيها، يمكن الإشارة إلى ما يأتي:

١ـ لم يكتف مشايخ قم بنقل الروايات الكوفية، بل قاموا بغربلة تلك الروايات والحذف والإصلاح فيها، وهذا الأمر وإن اندرج في علم الحديث لكنّه ينبئ عن البعد الكلامي لمدرسة قم أيضاً. صحيح أنّ نزاع كبار علماء قم مع بعض المحدّثين أمثال أحمد بن خالد البرقي، سهل بن زياد ومحمد بن علي الصيرفي، والذي أدّى إلى إخراجهم من قم، لم يكن ناشئاً عن مبادئ عقدية، ولكن ـ من دون شك ـ كان الاختلاف المنهجي الكلامي سيما الذي يتعلّق بالغلو من أهمّ أسباب ذلك النزاع. فلو علمنا أنّ الروايات العقدية الكوفية كانت مطمع أنظار الغالين، مع لحاظ مساعيهم لتدليس معتقداتهم ضمن تلك الروايات، لوقفنا على أهمية جهود علماء قم الاصلاحية في علم الكلام الحديثي الإمامي. ومع هذا لا نبعد لو قلنا أنّ مدرسة قم خطت

خطوات كبيرة في الحفاظ على تراث أهل البيت عليهم السلام الكلامي.

٢ـ لعلّ أوّل تدوين للروايات الكلامية ضمن منظومة متكاملة حصل في مدرسة قم، إذ إنّ قبل هذه الفترة تم تدوين وتنظيم الروايات الفقهية بجهود أمثال الحسين بن سعيد الاهوازي (كان حياً في ٢٥٤هـ). (النجاشي ١٤٠٧: ٥٨ و٦٠)، ولكن يظهر أنّ هذا العمل بالنسبة إلى الروايات العقدية تأخّر إلى فترة مدرسة قم. ففي هذه الفترة رسم ثقة الإسلام الكليني خريطة لمنظومة أهل البيت عليهم السلام الكلامية، تم الاقتداء بها فيما بعد من قبل الشيخ الصدوق (في كتاب التوحيد) والمجلسي (في بحار الأنوار) والفيض الكاشاني (في الوافي). كما نعتقد أنّ محمد بن الحسن الصفار رسم أيضاً هيكلية كلامية في كتابه بصائر الدرجات، لكنّه رغم استفادة الكليني منه في كتاب الحجة؛ لم يحظ بعناية كبار علماء الإمامية بعنوان بناء كلامي شامخ (أمير معزي ١٣٩٠، نيومن ١٣٨٦). مضافاً إلى أنّ كلام الإمامية كان محروماً إلى حينذاك حتى في بعده النظري من تنظيم عقدي جامع، إلاّ تقسيمه إلى مباحث التوحيد والعدل لورودهما في بعض الروايات، وفي غير هذين الموردين لم نشهد أيّ تقسيم وتنظيم كلامي منسجم. كما نعلم أنّ الشيخ الصدوق كان أوّل من دوّن عقائد الإمامية في جميع أركانه وأُسسه الرئيسية في كتابيه الاعتقادات والهداية، وهذا ما يدلّل أيضاً على توجّه علماء قم للجانب الكلامي أيضاً. وخلاصة القول انّ لمدرسة قم دوراً بارزاً في تأسيس علم الكلام.

٣ـ لقد كشف محدثو قم المتكلّمون عن تضلّعهم الكلامي وهمومهم الكلامية من خلال تنظيم وتبويب الروايات وإعطاء عناوين الأبواب الدال على اجتهادهم الكلامي، بل أبدوا خبرتهم الكلامية من خلال بيان بعض المطالب الكلامية المهمة والعويصة، وعلى سبيل المثال يمكن الإشارة إلى ما ذكره الكليني في التمايز بين صفات الذات وصفات الفعل (الكليني ١٣٧٧ج١: ٢٧٢ـ٢٧٣) أو ما ذكره الصدوق ذيل باب «انّه عز وجل لا يعرف إلاّ به» (الصدوق ١٤٣٠، ٢٨٣) وباب «إثبات حدوث

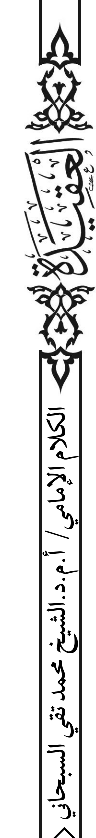
العالم» ذيل الحديث السادس (م ن ٢٩١). كما يمكن الإشارة أيضاً إلى مقدمة كتبهم المؤلّفة في هذه المدرسة حيث تنبئ عن دوافعهم الكلامية (انظر مقدمة كتاب الكافي، التوحيد وكمال الدين).

٤ـ ومن الدلائل الأخرى على البعد الكلامي في مدرسة قم، وجود ردود من قبل أساتذة الكلام الحديثي في قم على التيارات الفكرية المختلفة، من قبيل ردّ الكليني على القرامطة (النجاشي ١٤٠٧: ٣٧٧) رد سعد بن عبد الله على الغلاة والجبرية وفرقة الجعفرية والمحمدية (م ن: ١٧٧و١٧٨). وهذا المقدار المذكور يكفي في التدليل على أنّ منهج الكلام الحديثي وإن لم يكن له حالة دفاعية في الوهلة الأولى ـ على خلاف الكلام النظري ـ لكنّه يقوم بأداء مهمّته عند الضرورة ولم يتخلّ منها.

٥ـ ومن هذا المنطلق نرى أنّ الشيخ الصدوق ـ الذي تتلمذ وترعرع في ظل مدرسة قم ـ عندما دعي إلى الوقوف أمام الأفكار المغايرة في فترة حكم آل بويه الشيعة، دخل إلى ساحة المعركة بكلّ جدارة وبارز أقرانه من خلال مناظراته ومحاوراته العقدية المعمّقة. (انظر: الصدوق ١٣٩٥ج١: ٨٧، الشوشتري ١٣٧٧ج١: ٤٦٣).

٦ـ إنّ متكلمي قم لم يكتفوا بالوفاء لرسالاتهم الكلامية فحسب، بل تطلّعوا أيضاً إلى آراء سائر المعارف الكلامية، وعلى سبيل المثال نكتفي بذكر نموذجين يدلاّن على ردّة فعل القميين أمام الأفكار القديمة وطريقة تعاملهم مع الأفكار المعاصرة. النموذج الأوّل علي بن إبراهيم القمي (أستاذ الكليني) حيث يؤلّف كتاباً حول نظرية الصفات عند هشام بن الحكم باسم رسالة معنى هشام ويونس (النجاشي ١٤٠٧: ٢٦٠) وفي المقابل يقوم سعد بن عبدالله الأشعري (استاذ الكليني الآخر) بالرد على هذا الكتاب ونقد علي بن إبراهيم (م ن: ١٧٧). والنموذج الآخر سعة إطلاع الشيخ الصدوق عن آراء آل نوبخت الكلامية، وكذلك آراء ابن قبة الرازي، ابن بشار وأبي زيد العلوي، وما نقله عنهم بالتفصيل (الصدوق ١٣٩٥ج١: ٥١ـ٥٣، ٨٨ـ٩٦).

والخلاصة انّ الكلام الإمامي في قم تحوّل إلى ساحة لتوسعة رقعة الكلام



الحديثي الإمامي، وخلّف تراثاً قيّماً لم يؤثّر في المدارس اللاحقة كاصبهان والحلة فحسب، بل ما زال خط الكلام الحديثي الإمامي يعتمد عليه كمرجع علمي له. مضافاً إلى انّ مدرسة قم وإن لم تجد مناخاً مناسباً للتقابل مع سائر الخصوم (من خارج دائرة التشيع)، لكنّه تم تقسيمها داخلياً إلى تيارات فكرية مختلفة، ممّا ينبئ عن الهواجس الكلامية لدى هذه المدرسة. مع الاذعان بعدم وجود دراسات جادة لحد الآن لمعرفة أسباب افول مدرسة قم، وما تمّ تدوينه يشكو من نواقص عدّة[٧].

إنّ مدرسة قم بعدما أصبحت قطباً علمياً شيعياً خلال قرنين، انحسرت عن العطاء في أواخر القرن الرابع ـ ولعلّ بعد هجرة الشيخ الصدوق إلى الري ـ وقدّمت تراثها الفكري إلى سائر المدن سيما مدرستي الري وبغداد.

وفي الختام لابد من التنويه إلى أنّ ما يميّز الفكر الكلامي الإمامي عن سائر الفرق والمدارس الكلامية الإسلامية، اعتماده في تطوير معارفه الكلامية على جناحي العقل والوحي معاً، وكما رأينا فإنّ الإمامية ـ على خلاف أهل السنة حيث انقسموا منذ البداية إلى جماعة النص وجماعة العقل ـ أسّست ببركة قيادة الأئمةعليهم السلام والاستعانة بالقرآن والسنة النبوية المحفوظة عند آل البيت من دون تحريف ونقصان وكذلك بالاعتماد على الاتجاه العقلاني المستمد هداه منهم في التعامل مع الوحي والحقيقة؛ نموذجاً فريداً من المعارف الإلهية. وهذا ما يحتاج إلى مزيد من البحث والمتابعة حيث لم يتم وللأسف تسليط الضوء عليه تماماً.



*** هوامش البحث ***

(١) انظر. أمين القضاة، مدرسة الحديث في البصرة حتى القرن الثالث الهجري. حسين بن محمد شواط، مدرسة الحديث في القيروان من الفتح الإسلامي إلى منتصف الخامس الهجري.

(٢) انظر للاطلاع على تقسيم مشابه: الشافعي ١٤١١: ٥١ـ ٥٢.

(٣) لقد عدّ مؤرخو الكلام الإسلامي مسألة الإمامة من أهمّ موارد الخلاف بين المسلمين. انظر: الأشعري ١٤١٩ج١: ٣٩، الشهرستاني: ٣٠.

(٤) وهي طريقة حجاجية تعتمد على أخذ الاعتراف من الآخرين، وتقترن غالباً بالقسم كقوله: أنشدتك الله أو بالله، ذكرتك به واستعطفتك، أو سألتك به مقسماً عليك. (الفيومي ١٣١٣/ نَشَده) (والنقل بالمضمون).

(٥) رجال النجاشي: ٤٣٣ (كتاب المجالس في التوحيد، وكتاب المجالس في الإمامة لهشام بن الحكم)، كتاب الفهرست لابن النديم: ٢٠٤ (كتاب المجالس لأبي الهذيل العلاف).

(٦) انظر على سبيل المثال آثار الملا مهدي النراقي: جامع الأفكار وناقد الانظار، تصحيح مجيد هادي زاده، ط حكمت، اللمعات العرشية، تصحيح علي أوجبي، أنيس الموحدين، ط الزهراء، شرح الالهيات من كتاب الشفاء، ط: مؤتمر النراقي.

(٧) انظر على سبيل المثال: أمير معزي ١٣٩٠، تيومن ١٣٨٦.



* المصادر والمراجع *

١ـ نهج البلاغة (الشريف الرضي).

٢ـ ابن بابويه، محمد بن علي (الشيخ الصدوق) (١٣٩٨ق)، التوحيد، طهران: دار الصدوق.

٣ـ ـــــــ (١٤١٣ق)، الاعتقادات (مجموعة مصنفات الشيخ المفيد)، ج٥.

٤ـ ـــــــ (١٣٩٥ق)، كمال الدين، المصحح: على اكبر الغفاري، طهران: ط: اسلامية.

٥ـ ابلاغ الأفغاني، عناية الله (١٩٩٤م)، الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم، ج٢، القاهرة: وزارة الأوقاف.

٦ـ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت دار إحياء التراث العربي.

٧ـ ابن شعبة الحراني (١٤٢٥ق)، تحف العقول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

٨ـ ابن النديم، كتاب الفهرست، رضا تجدد.

٩ـ أبو حنيفة (١٣٩٩)، الفقه الأكبر، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية.

١٠ـ الأشعري، أبو الحسن (١٤٠٠ق)، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر آباد: مجلس

دائرة المعارف العثمانية.
١١ـ ـــــــــ (١٤١٩ق)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
١٢ـ الأشعري، سعد بن عبد الله (١٣٦١)، المقالات والفرق، تصحيح: محمد جواد مشكور طهران : انتشارات علمي فرهنكي.
١٣ـ الايجي، عضد الدين عبد الرحمن (١٤٠٩ق)، المواقف، بيروت: عالم الكتب.
١٤ـ أمير معزي، محمد علي (١٣٩٠)، «صفار قمي وبصائر الدرجات»، مجلة الإمامة، رقم٤.
١٥ـ الألوسي، حسام الدين (١٩٨٦م)، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
١٦ـ بدوي، عبد الرحمن (١٩٩٦م)، مذاهب الإسلاميين، مصر: دار العلم للملايين.
١٧ـ بكري محمد خليل (٢٠٠١م)، المنطق عند الغزالي، بغداد بيت الحكمة.
١٨ـ الجاحظ، عمرو بن بحر (١٩٨٧م)، «رسالة في صناعة علم الكلام»، ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، بيروت: دار ومكتبة الهلال ودار البحار.
١٩ـ جبرئيلي، محمد صفر (١٣٨٩)، سير تطور كلام الشيعة، طهران: بـژوهشـگاه فرهنك وانديشه.
٢٠ـ الجعفري، محمدرضا (١٤١٣ق)، «الكلام عند الإمامية، نشأته وتطوره»، تراثنا، ش ٣٠ و٣١.
٢١ـ الحسيني، محمد أبو سعده (١٤٢٢ق)، الشهرستاني ومنهجه النقدي، بيروت: مجد.
٢٢ـ حنفي، حسن (١٣٧٥)، «تاريخ دانش كلام»، ترجمة: محمد مهدي خلجي، نقد ونظر، ش٩.
٢٣ـ الخواجة الطوسي، مصارع المصارع.
٢٤ـ الخياط، عبد الرحيم بن محمد (١٣٦٧)، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، مصر: دار الندوة الإسلامية، مكتبة الكليات الأزهرية.
٢٥ـ رضا زاده لنكرودي، رضا (١٣٨٦)، «بژوهشي در مرجئه»، ضمن كتاب فرق تسنن، باهتمام مهدي فرمانيان، نشر اديان.
٢٦ـ رفيق العجم (١٩٨٩م)، المنطق عند الغزالي، بيروت: دار المشرق.
٢٧ـ الزاغوني، أبو الحسن علي بن عبيد الله (١٤٢٤ق)، الايضاح في أصول الدين، رياض: مركز ملك فيصل.
٢٨ـ الزنجاني، فضل الله (شيخ الإسلام) (١٣٨٦)، تاريخ العقيدة الشيعية وفرقها، تقديم تحقيق

وتعليق: غلام علي پـور (اليعقوبي)، مشهد: مجمع البحوث الإسلامي.

٢٩ـ سامي النشار، علي (٢٠٠٨م)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار السلام.

٣٠ـ السبحاني، محمد تقي (١٣٧٤) عقل گرايى ونص گرايى در كلام اسلامي، نقد ونظر رقم٣،٤.

٣١ـ ـــــــــ (١٣٨٨) شهيدين در كشاكش دو جريان كلامي مدرسة حله، نقد ونظر رقم ,٥٦

٣٢ـ السلفي الأفغاني، شمس (١٤١٩ق)، الماتريدية، ج١، طائف: دار الصديق.

٣٣ـ الشافعي، حسن محمود (١٤١١ق)، المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة.

٣٤ـ شبلي النعماني، محمد (١٣٧٣)، تاريخ علم الكلام، ترجمة: محمد تقي فخر داعي گيلاني، طهران: انتشارات اساطير.

٣٥ـ شواط، حسين بن محمد (١٤١١ق)، مدرسة الحديث في القيروان من الفتح الإسلامي إلى منتصف الخامس الهجري، السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.

٣٦ـ الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.

٣٧ـ ـــــــــ ، (١٣٩٦ق)، مصارع الفلاسفة، تحقيق، تقديم وتعليق: سهير محمد مختار، القاهرة: الجبلاوي.

٣٨ـ صالح مهدي هاشم (١٤٢٦ق)، الفكر الفلسفي في بغداد، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

٣٩ـ صبحي، أحمد محمود (١٤٠٥ق)، في علم الكلام، بيروت: دار النهضة.

٤٠ـ الشوشتري، نعمة الله (١٣٧٧)، مجالس المؤمنين، طهران: المكتبة الإسلامية.

٤١ـ عبد الرازق، مصطفى، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٤٢ـ العسكري، مرتضى (١٤١٢ق)، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، بيروت: دار الزهراء.

٤٣ـ ـــــــــ (١٤١٣ق)، معالم المدرستين، جامعة أصول الدين.

٤٤ـ غردية، لويس (١٩٦٧م)، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية صبحي الصالح وفريد جبر، بيروت: دار العلم للملايين.

٤٥ـ الفارابي، محمد بن محمد (١٩٣١م)، إحصاء العلوم، علّق عليه: عثمان محمد أمين، مصر: مكتبة الخانجي.

٤٦ـ فان. اس، جوزيف (٢٠٠٨م)، علم الكلام والمجتمع، ج١، بغداد ـ بيروت: منشورات الجمل.

٤٧ـ الفخر الرازي، محمد بن عمر (١٤١١ق)، المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء

والمتكلمين، تصحيح: حسين اتاري، القاهرة: دار التراث.
٤٨ـ فروخ، عمر (١٩٧٢م)، تاريخ الفكر العربي، بيروت: دار العلم للملايين.
٤٩ـ ـــــــ (١٩٨٦م)، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام، بيروت: دار الطليعة.
٥٠ـ ـــــــ (١٤٠٩ق)، عبقرية العرب في العلم والفلسفة بيروت: المكتبة العصرية.
٥١ـ الفيومي، أحمد بن محمد (١٣١٣ق)، مصباح المنير، القاهرة: المطبعة البهية المصرية.
٥٢ـ قاشا، سهيل (٢٠١٠)، المعتزلة، بيروت: التنوير.
٥٣ـ القضاة، أمين (١٤١٩ق)، مدرسة الحديث في البصرة حتى القرن الثالث الهجري، بيروت: دار ابن حزم.
٥٤ـ الكشي، محمد بن عمر (١٣٤٨ق)، اختيار معرفة الرجال، صححه وعلّق عليه وقدّم له ووضع فهارسه: حسن المصطفوي، جامعة الالهيات والمعارف الإسلامية مشهد.
٥٥ـ الكليني، محمد بن يعقوب (١٣٧٧)، الكافي، ج١، طهران: دار الكتب الإسلامية.
٥٦ـ محمود، فاضل (١٣٦٢)، المعتزلة، طهران: مركز نشر الجامعة.
٥٧ـ مدرسي الطباطبائي، سيد حسين (١٣٨٦)، مكتب در فرايند تكامل، طهران: انتشارات كوير.
٥٨ـ المدن، علي (١٣٨٩/ ٢٠١٠)، تطور علم الكلام الإمامي: دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
٥٩ـ المفيد، محمد بن محمد (١٣٧١)، اوائل المقالات (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد)، ج , ٤
٦٠ـ الملا حي الخوارزمي، محمود بن محمد ركن الدين (١٣٨٧) تحفة المتكلمين، تحقيق ومقدمة: حسن انصاري، ويلفرد مادلونك، إشراف زابينه اشمنيتكه واخرون، طهران: مؤسسة بژوهشي حكمت وفلسفة إيران وبرلين: م مطالعات إسلامي دانشكاه آزاد برلين.
٦١ـ مؤلف مجهول (١٣٨٥)، خلاصة النظر، طهران: مؤسسة بژوهشي حكمت وفلسفة إيران، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه آزاد برلين.
٦٢ـ المهاجر، جعفر (١٤٢٩ق)، رجال الاشعريين، قم: مركز العلوم والثقافة الإسلامية.
٦٣ـ ناشي اكبر، عبد الله بن محمد (١٣٨٦)، الفرق الإسلامية ومسألة الإمامة (مسائل الإمامة)، ترجمة: علي رضا ايماني، قم: مركز مطالعات وتحقيقات أديان.
٦٤ـ النجاشي (١٤٠٧ق)، رجال النجاشي، طهران: مؤسسة النشر الإسلامي.
٦٥ـ النراقي، ملا مهدي (١٣٨٠)، شرح الالهيات من كتاب الشفاء، قم: كنكره محققان نراقي.

٦٦ـ ـــــــ (١٣٦١)، انيس الموحدين، طهران: الزهراء.

٦٧ـ ـــــــ (١٣٨١الف)، اللمعات العرشية، تصحيح: علي أوجبي، كرج: عهد.

٦٨ـ ـــــــ (١٣٨١ب)، جامع الأفكار وناقد الأنظار، تصحيح: مجيد هادي زاده، طهران: انتشارات حكمت.

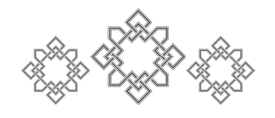
٦٩ـ النوبختي، حسن بن موسى (١٣٨٧)، فرق الشيعة ، دار بيبليون.

٧٠ـ نيومن، آندره (١٣٨٦) دوره شكل گـيري تشيع دوازده امامى، قسم ط: مؤسسة شيعة شناسي

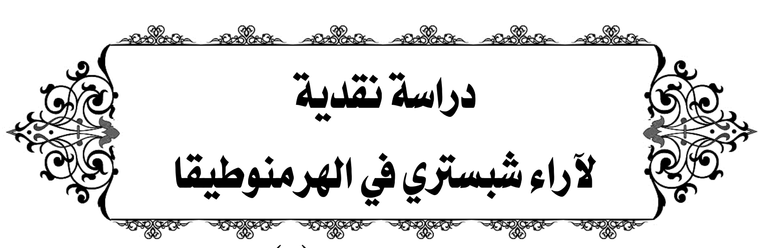
٧١ـ ولفسن، هري، اوسترين (١٣٦٨)، فلسفة علم الكلام، ترجمة: أحمد آرام، طهران: الهدى.

٧٢ـ هناء عبد سليمان أحمد (١٤٢٥ق)، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

٧٣ـ هويدي، يحيى (١٩٧٢م)، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية.







دراسة نقدية لآراء شبستري في الهرمنوطيقا

ـ الحلقة الثانية(*) ـ

- بقلم: الشيخ علي رباني گلپايگاني
- تعريب: حيدر نجف

القسم الثاني

مرتكزات النزعة النسبية في فهم الدين

الفصل الأول

نظريات المعنى وتعدد القراءات

النقاش حول وحدة أو تعددية قراءة النص من البحوث المهمة في حيّز الهرمنوطيقا. السؤال الأساسي والجاد في هذا المضمار هو: هل للنص الواحد معنى واحد أم أنه يحتمل معانيَ متعددة ومتباينة وبمقدور القرّاء على اختلافهم أن تكون لهم تصوراتهم وانطباعاتهم المتعددة والمتباينة للنص الواحد، والتي تحظى جميعها باعتبار منطقي؟ نظرية القراءات المتعددة والمختلفة للنص الواحد لها مجموعة من الركائز الفلسفية والمعرفية والتفسيرية المتنوعة. من هذه الركائز التي لها طابع فيلولوجي (فقه اللغة) وسيماسيولوجي (علم المعنى)، رؤية جديدة أطلقت حول ماهية المعنى. يوضح الدكتور شبستري ـ وهو نفسه من أنصار تعدد قراءات النص الواحد – هذه الرؤية،

(*) سبق وأن طبعنا الحلقة الأولى في العدد الثاني من مجلة العقيدة.

فيطرح في هذا الباب ثلاث نظريات في علم المعنى. إحدى هذه النظريات نظرية أرسطو التي تقول بأن المعنى أمر واحد وثابت، ومن ثمَّ فالنص الواحد ليس له سوى معنى واحد صحيح، ولا يحتمل أكثر من ذلك. وطبقاً للنظريتين الأخريين واللتين تعدان من التصورات الجديدة في السيماسيولوجيا (علم المعنى) يمكن تصور معان متعددة ومعقولة للنص الواحد. وبهذا سوف تقوم نظرية تعدد القراءات على التصورات الجديدة في فقه اللغة وعلم المعنى[1].

وفيما يلي ننقل آراءه حول النظريات الثلاث المذكورة. تقوم فكرة تقبل النص للقراءات المتعددة ونظرية كثرة القراءات وتنوّعها على تصورات جديدة في السيماسيولوجيا. كما أن نظرية عدم تقبل النص لقراءات متعددة ووحدة المعنى في كل نص ترتكز على رؤية أرسطو حول المعنى. نظرية أرسطو حول المعنى هي أن معاني المفردات أو الجملة أو النص هي نفسها حقيقة الأشياء والذوات الخارجية وعلاقاتها وأحكامها، وقواعد اللغة، وهي قواعد ثابتة ومعينة تمثل وسيلة فهم تلك المعاني.

ومن الواضح أنه عندما يكون معنى المفردات والجمل نفس الأشياء والذوات الخارجية والعلاقات فيما بينها وأحكامها في العالم الخارجي، لا يمكن تصور فكرة أن بمقدور القرّاء المتعددين المختلفين أن تكون لهم تصوراتهم وانطباعاتهم المختلفة لمفردة واحدة أو جملة واحدة أو نص واحد، فيفهمون منه معاني متفاوتة، فقرّاء النص إما أن يفهموا منه ومن مفرداته ذلك المعنى المعلوم أو لا يفهموا. الشخص الذي يفهم ذلك المعنى يكون قد فهم النص، والشخص الذي لم يفهم ذلك المعنى لم يفهم النص.

هذه البساطة في التصور حول المعنى تعود إلى بساطة التصور حول اللغة. في القرن الثامن عشر حينما تحولت اللغة إلى موضوع أنثروبولوجي معقد، وظهرت ونمت فلسفات لغوية جديدة، فقد المعنى بساطته تدريجياً، وطرحت نظريات متباينة حول ماهية المعنى. ليس المعنى في أيّ من هذه النظريات الجديدة عبارة عن الواقع الخارجي. ونشير هاهنا إلى نظريتين جديدتين معروفتين حول المعنى:

١ – المعنى عبارة عن ما يستفاد منه في بنية لغة معينة للتحدث حول شيء أو عمل أو صفة أو نشاط أو ... . المعاني أدوات موجودة في بنية اللغات للتحدث حول الواقعيات الخارجية، وليست هي نفسها الواقعيات الخارجية.

٢ – المعنى رسالة تتجلى من مفردة أو جملة أو نص، باعتباره ظاهرة تاريخية ومن حيث هو ظاهرة تاريخية، للمستمع أو القارئ في أفقه التاريخي الخاص (تجربته عن العالم وعن نفسه).

في النظرية الأولى يتعلق المعنى بمساحة وتركيبة وإمكانية معنائية موجودة في بنية لغة معينة (كاللغة الفارسية أو العربية أو الإنجليزية)، وفي النظرية الثانية يتعلق المعنى بالانبساط التاريخي للغات أي مقولة التاريخ. حسب النظرية الأولى حول المعنى، إذا أراد الشخص فهم نص من النصوص، فمن أجل الإجابة عن السؤال: أيّ معنى من المعاني الممكنة في بنية لغة النص هو المعنى الذي قصده المؤلف وكيف قصده؟ يطرح هذا الشخص فرضية تتناسب مع رؤيته وقبلياته، ثم يستدل على صحة تلك الفرضية. وقد يأتي شخص آخر فيطرح حسب رؤيته وقبلياته فرضية أخرى لتعيين المعنى الذي قصده المؤلف، ويقيم الأدلة والبراهين على صحة فرضيته، ويمكن لهذا السياق أن يستمر حتى إلى أكثر من ذلك.

مع أن كل هؤلاء الأشخاص ينشدون تعيين واصطياد المعنى الذي يقصده المؤلف، وهو حسب الافتراض معنى معين في بنية اللغة، إلّا أن أيّ واحد منهم لا يمتلك طريقاً مباشراً لذلك المعنى، ولا يمكنهم الاقتراب إلى ذلك المعنى إلا عن طريق طرح الفرضيات، ولـمّا كانت الفرضيات متباينة لتباين التصورات والقبليات، فستكون النتيجة اختلاف المعنى المعيّن من قبل أحد هؤلاء الأشخاص عن المعنى المعين من قبل شخص آخر. والشخص الذي يطرح في هذه الغمرة أدلة وبراهين أمتن وأقوى سيحظى رأية بإقبال وقبول أكبر.

إذن، ماهية فهم النصوص وتفسيرها نوع من نحت الفرضيات وطرحها معضّدة بالأدلة، ولا أحد بوسعه الوصول وصولاً قطعياً إلى المعنى. وهكذا يمكن للنص الواحد أن تكون له معاني متفاوتة.

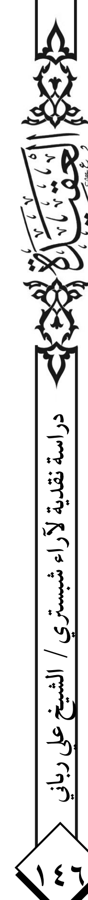
وفقاً للنظرية الثانية التي تقول بأن المعنى شيء أكثر من قصد المؤلف، لأن الآفاق التاريخية للأشخاص متباينة مع بعضها من ناحية، أي إن لكل شخص تجاربه عن نفسه وعن العالم وهي تجارب مختلفة عن تجارب الآخرين، ومن ناحية أخرى يحصل فهم النص بتطابق الأفق التاريخي للفاهم مع الأفق التاريخي لمنتج النص؛ فإنّ معنى النص سيختلف من شخص إلى آخر. ومع ذلك يبقى الطريق مفتوحاً لنقد هذه المعاني المختلفة، وليس القصد صحة كل معنى من هذه المعاني. فالمعنى الذي يعتبر صحيحاً هو الذي يخرج سليماً بشكل نسبي من بوتقة النقد.

هنا لا مجال لشرح ما هي معايير النقد وما هو معيار الحقيقة الهرمنوطيقية بحسب النظرية الثانية؟ طبعاً هذا الموضوع من مشكلات الهرمنوطيقا عند غادامر، والتي أطلق عليها اسم الهرمنوطيقا الفلسفية بالمعنى الأخص.

من دون ظهور النظريات الجديدة المتعلقة بالمعنى واللغة والتاريخ لم يكن بالإمكان الخوض في النظريات الهرمنوطيقية كما تبلورت وأطلقت، كما أن قضية تعدد المعاني واختلافها ما كانت لتكون قضية ممكنة الفهم بالنسبة للقراء[٢].

النتيجة :

بناءً على ما ذكر، ربما تعذّر اعتبار الاختلافات بين المفسرين والفقهاء وبين المناحي الكلامية والفلسفية والعرفانية والفقهية في اليهودية والمسيحية والإسلام في تفسير النصوص الدينية، اختلافاً في قراءات النصوص الدينية بالمعنى الذي نفهمه من القراءة اليوم. التباين والاختلاف في قراءات النص الواحد يكتسب معناه عندما تتحقق القراءة، والقراءة تتحقق عندما تكون هناك نظريات فلسفية هرمنوطيقية



للفهم، وتقوم القراءات المتفاوتة على أساسها. على سبيل المثال لم تظهر الاختلافات بين الأرثوذكس و الكاثوليك و البروتستانت في إطار الديانة المسيحية من الاختلاف في قراءة الكتاب المقدس، ومع أنهم جميعاً يولون اليوم أهمية لقضايا الهرمنوطيقا الفلسفية، فإنهم في تفسير الكتاب المقدس وتأويله يطرحون نظريات مختلفة انطلاقاً من نظريات هرمنوطيقية مختلفة. إمكانية تعدد قراءات النص الواحد ظهرت بعد ظهور الهرمنوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم والتركيز على واقع وحقيقة أسمها النص. مع أنه يجري الحديث في العالم الإسلامي عن إمكانية تعدد القراءات فيما يرتبط بالنصوص الإسلامية، ولكن يبدو أن القصد من ذلك لا يمكن أن يكون. إنّ المتكلمين والفلاسفة والعرفاء في الماضي كانت لهم قراءات متباينة للقرآن الكريم، وبوسع الأشخاص اليوم أيضاً أن تكون لهم قراءاتهم الجديدة. يلوح أن الماضين لم تكن لهم قراءاتهم. بحوث الهرمنوطيقا الفلسفية تقوم على أساس تغيّر معنى المعنى وطرح شيء اسمه النص، وفلسفة اللغة والتاريخ والسيمياء الجديدة هي التي أفضت إلى طرح مثل هذه البحوث. في الماضي كان المعنى عبارة عن نفس الأشياء والذوات الخارجية وأحكامها وعلاقاتها. إذا كان مفسر أو فقيه أو متكلم أو عارف أو فيلسوف قد أصدر حكمه بخطأ نظرية شخص آخر في مضمار فهم الآيات والروايات، فقد كان من الطبيعي أن يقول إن ذلك الشخص لم يفهم المعنى بشكل صحيح، ولم يكن هناك أبداً تصور عن إمكانية فهم معان متفاوتة لجملة أو لنص واحد[٣].



١ ـ التعددية الطولية والعرضية في معنى النص:

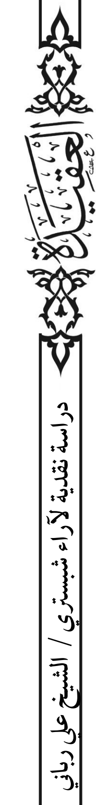
يمكن تصور تعددية معنى النص على نحوين أحدهما عرضي والثاني طولي. المراد من التعددية العرضية للمعنى معنيان أو عدة معان متوازية و غير منسجمة مع بعضها، والمراد من التعددية الطولية للمعنى معنيان أو عدة معان غير متوازية ومنسجمة فيما بينها. على سبيل المثال يمكن دراسة آية قرآنية من عدة جوانب أدبية

وأخلاقية وفقهية وعقيدية و... . هنا يمكن تماماً تحقق معان متعددة لنص واحد. هذه المعاني المتعددة قد تظهر على يد شخص واحد ومن زوايا متنوّعة، وقد يطلقها أشخاص متعددون عالج كل واحد منهم النص بما يتلاءم وحقله العلمي ومقاصده الخاصة ومن زاوية معينة. مثل هذه التعددية المعنائية لا إشكال عقلياً ولا مانع فيلولوجياً فيها على الإطلاق، وهي متحققة في النصوص الدينية وغير الدينية.

وللتعددية الطويلة نمط آخر، وهو أن يكون أحد المعاني مدلولاً مطابقياً للفظ والنص، وتكون المعاني الأخرى مدلولاً التزامياً للفظ والنص. للمثال، الآية القرآنية الدالة على إيجابية عبادة الله تدل أيضاً على إيجابية معرفة الله وإيجابية التدبر والتفكر في الآيات الآفاقية والأنفسية وتعلم المقدمات اللازمة لمعرفة الله وعبادته، وتدل أيضاً على إيجابية الكمال والسعادة الحاصلة من معرفة الله وعبادته. والأمر على غرار شخص عطشان يطلب من شخص آخر أن يأتيه بالماء فيكون في طلبه هذا قد طلب فضلاً عن الماء، شرب الماء، والارتواء، ورفع العطش، والكمال الذاتي الناجم عن شرب الماء.

وثمة نمط آخر للتعددية الطولية هو أن تكون المعاني المختلفة مراتب ودرجات لحقيقة واحدة، أي إن المعنى يختص بحقيقة واحدة لها مراتب ودرجات. في هذه الحالة ستكون دلالة اللفظ على المعاني المختلفة دلالة مطابقية، مع فارق أن الأذهان العادية لا تدرك سوى المستوى السطحي الأول، والأذهان الأدق تدرك الدرجات والمستويات الأرقى أيضاً. ومثال ذلك الآية الكريمة «اتقوا الله حق تقاته»[٤]، فحقيقة التقوى هي اجتناب الذنوب وعدم مخالفة الأوامر والنواهي الإلهية. وهذه الحقيقة لها مراتب ودرجات. درجتها الأولى تجنّب الكبائر من الذنوب. ومرتبتها الأرقى هي تجنّب كبائر الذنوب وصغائرها، ومرتبتها الأرقى أكثر تجنب مخالفة الأوامر والنواهي الإلهية في المستحبات والمكروهات أيضاً، والمرتبة الأرقى أكثر هي تجنّب أية غفلة عن الله، حتى في الأمور المباحة[٥].

التعددية المعنائية الطولية وفق النمط المذكور أمر مقبول ومتداول ومألوف في



النصوص الدينية وغير الدينية. والكثرة المعنائية العرضية غير المنسجمة ليست مرفوضة لأن معاني الألفاظ والجمل تعبّر عن واقعيات خارجية، كما تذهب النظرية الأرسطية، بل يعود السبب في عدم صحتها قبل كل شيء إلى قصد المؤلف ونيته. بعبارة أخرى، مردّ عدم صواب مثل هذه التعددية، قبل أن يكون النظرة الواقعية في باب المعنى، هو محورية المؤلف في تفسير النص. ذلك أن للمعنى نوعين من الوجود هما الوجود العيني والوجود الذهني. الوجود الذهني للمعنى يتعين بقصد المؤلف ونيته وليس بالواقع الخارجي، وما يحكي عنه اللفظ قد يتطابق مع الواقع العيني لكن المؤلف لم يقصده، وعكس هذه الحالة ممكن أيضاً. انطلاقاً من هذا ستكون العلاقة بين الوجود الذهني للمعنى ووجوده العيني علاقة عموم وخصوص من وجه، وليست علاقة تباين أو تلازم أو عموم وخصوص مطلق. على أساس محورية قصد المؤلف ونيته في تفسير النص لا يمكن نسبة معنيين عرضيين ومتنافرين للنص، لأن ذلك يستدعي أن مؤلف النص قصد معنيين متعارضين، وهذا لا ينسجم مع مبدأ حكمة المؤلف. النص يُقرأ على أنه عمل مؤلف عليم وحكيم، وتُطرح وجهات النظر والآراء حول معانيه من هذا المنطلق، وليس باعتباره عملاً مؤلفاً غير واع وعبثياً ويريد أن يقول هراء.

بعد أن تحصل معرفة معنى النص حسب قصد المؤلف ونيّته، يبادر مفسر النص إلى إصدار أحكامه وآرائه، ويراجع الواقع العيني وما يعدّ في عُرف المحاورة مصداقاً للنص وما يحكي عنه النص من أجل تصديق أو تكذيب الأحكام والآراء.

٢ - النظرة الذرائعية وتعدد القراءات :

في النظرة الذرائعية للمعنى يسود الاعتقاد بأن المعنى ذريعة أو أداة في بنية اللغة، الغرض منها التحدث عن الواقعيات الخارجية. والفرق بينها وبين النظرية الأولى هو أن المعنى في هذه النظرية وخلافاً للنظرية الأولى، يتحدث عن الواقع



الخارجي وليس هو الواقع الخارجي نفسه. ومن الواضح أن هذا الفرق لا يمثل فرقاً جوهرياً في المعنى، إذ في كلا الحالتين سيكون الواقع الخارجي هو ما يحكي عنه المعنى، سواء كان القصد ذات الواقع الخارجي أو حكماً أو وصفاً حول الواقع الخارجي. فالكلام حول الواقع الخارجي لا يخرج عن نمطين: أحدهما الكلام حول ذات الشيء، والثاني الكلام حول حكم أو وصف يتعلق بالشيء.

من جهة أخرى، من المسلم به أن قصد المؤلف ونيّته يؤثران في فهم معنى النص. في هذه الحالة متى ما كانت تعددية المعاني – غير المنسجمة – للفظ واحد أو جملة أو نص غير مقبولة وفقاً للنظرية الأولى بشأن المعنى، فلن تكون مقبولة وفقاً للنظرية الثانية أيضاً، وعليه لا يمكن اعتبار النظرية الثانية بشأن المعنى أساساً فلسفياً ونظرياً للقراءات المتعددة المتنوعة للنص الواحد. فكرة أن إدراك معنى النص يحصل طبقاً للنظرية الأولى بشكل مباشر، ويحصل طبقاً للنظرية الثانية بشكل غير مباشر وعن طريق الفرضيات العلمية، فكرة ليس لها وجه معقول.

٣ ـ الهرمنوطيقا الفلسفية وتعدد القراءات :

لا يعتبر الدكتور شبستري اختلاف الآراء بين المفسرين والفقهاء والمتكلمين في تفسير الآيات والروايات نوعاً من اختلاف القراءات، ويقول إن اختلاف القراءات فرع لوجود قراءة النص، ووجود القراءة قائم على نظريات جديدة في الألسنيات والهرمنوطيقا. هذا الكلام صحيح من ناحية وغير صحيح من ناحية أخرى. متى ما أوضحنا تعدد قراءات النص انطلاقاً من الهرمنوطيقا الفلسفية بالمعنى الأخص كان الرأي المذكور صحيحاً لأن الهرمنوطيقا الحديثة تذهب إلى تعددية معاني النص. على هذا الأساس ليس المعنى واحداً وثابتاً في مقام الثبوت ونفس الأمر، فالمعنى ليس الشيء الذي قصده مؤلف النص، إنما هو ظاهرة تاريخية تتكون من إدغام ومزج أفقي النص والمفسر. مع أن الأفق التاريخي للنص واحد وثابت لكن الآفاق التاريخية

للمفسرين متعددة ومتغيرة، وحيث إنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين فستكون نتيجة المزج بين هذين الأفقين المعنائيين التعددية والتحول.على هذا الأساس تضرب تعددية التفاسير والقراءات بجذورها في تعددية المعاني. لم يوافق المفكرون الإسلاميون مثل هذه الرؤية حول المعنى، وبالتالي فإن اختلاف آرائهم في فهم الآيات والروايات ليس من قبيل تعدد القراءات.

أما إذا أوضحنا تعدد قراءات النص انطلاقاً من الهرمنوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم فلن يكون الكلام المذكور صائباً، لأن الهرمنوطيقا الفلسفية العامة ترى معنى النص في مقام الثبوت منوطاً بقصد المؤلف ونيته، وحيث أن قصد المؤلف ونيته واحدة وثابتة فسيكون معنى النص أيضاً ثابتاً وواحداً. وهذه القضية في الأساس أحد مواطن الخلاف الجلي بين الهرمنوطيقا الفلسفية العامة والهرمنوطيقا الفلسفية الخاصة (الهرمنوطيقا الكلاسيكية والحديثة). في هذه الحالة إذا اعتبرنا التفاسير المتنوعة لنص واحد، وفقاً للهرمنوطيقا الفلسفية العامة، من قبيل القراءات المتعددة لنص واحد، فسيعود اختلاف الآراء بين المفسرين والفقهاء والمتكلمين في فهم وتفسير الآيات والروايات هو أيضاً من قبيل تعدد القراءات.

وكما ذكرنا فإن فهم قصد المؤلف لا يتأتّى مباشرة، إنما يحصل عن طريق المباني والقبليات اللغوية والفلسفية والمنطقية والمعرفية والعقلائية. الاختلاف في هذه المباني والقبليات وكذلك الاختلاف في استخدامها هو السبب في اختلاف الآراء التفسيرية أو اختلاف التفاسير. وعليه فإشكالية القراءات المختلفة لنص واحد بالشكل الذي تطرح عليه في الهرمنوطيقا الفلسفية العامة ليست بالقضية الجديدة، وقد كانت مطروحة دوماً في مضمار الفكر الديني وسائر الميادين الإنسانية ذات الصلة بفهم النصوص.

٤ـ اختلاف الآراء في النص أو الظاهر :

اختلاف التفاسير حالة ممكنة عندما لا تكون دلالة النص على المعنى والقصد



الذي أراده المؤلف، صريحةً. أي: عندما تكون المفردات التي يتشكل منها النص أو البنية التركيبية للكلام بحيث يكون في دلالتها على قصد المؤلف احتمالان أو عدة احتمالات. وللإيضاح نقول إنه في دلالة الكلام على قصد المتكلم يمكن تصور الافتراضات الآتية:

أ ـ أن تكون دلالة الكلام على قصد المتكلم صريحة وجلية ولا تحتمل إلّا وجهاً واحداً، وهذا ما يسمّى النص[٦]. ومثال ذلك الآية القرآنية: «إلهكم إله واحد»[٧]. دلالة هذه الآية على وحدانية الله دلالة صريحة وواضحة، بمعنى أنه لا يوجد أي احتمال في أن يكون القصد من «الواحد» وجود إلهين أو عدة آلهة، فمثل هذا الاحتمال منتف على الإطلاق. وكذا الحال بالنسبة لدلالة الأحاديث الخاصة بإمامة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام التي استخدمت فيها مفردات الخليفة. أطلق المتكلمون على مثل هذه الأحاديث تعبير «النص الجلي». ورد في القرآن الكريم حول الشخص الذي ليست لديه القدرة المالية على أداء فريضة التضحية في الحج: «فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة»[٨]. على مثل هذا الشخص صيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة أيام بعد عودته من الحج. دلالة هذه الآية على عدد أيام الصيام وكيفية الصيام دلالة نصية، فهي من سنخ النص[٩].

ب ـ أن لا تكون دلالة الكلام على قصد المتكلم صريحة وجلية، بمعنى وجود احتمالين أو أكثر بشأن ما يقصده المتكلم، والاحتمالات هنا ليست طبعاً من تلك التي لا تنسجم مع القواعد العقلية. وفي هذا الافتراض أيضاً شعبتان. الأولى أن لا يكون أيّ من الاحتمالات راجحاً على غيره، وفي هذه الحالة سيكون الكلام مجملاً. والشعبة الثانية أن تكون بعض الاحتمالات راجحة على بعضها الآخر. وفي هذه الحالة ستكون دلالة الكلام على قصد المتكلم من سنخ الظهور. من أجل إزالة إجمال الكلام وترجيح أحد الاحتمالات على الاحتمالات الأخرى، ينبغي الاستعانة بالقرائن اللفظية وغير اللفظية. ويمكن بمعونة القرائن تبديل الدلالة الظاهرية إلى نص. القرينة التي توضح

الكلام المجمل أو تبدل الظاهر إلى نص يمكن أن تكون لفظية أو غير لفظية، ومتصلة أو منفصلة. والنماذج أدناه أمثلة لهذه الحالات:

١ - «أحلّ الله البيع وحرّم الربا»(١٠).

الظاهر من مفردة «البيع» أنها تشمل البيع والشراء الربوي وغير الربوي، ولكن بالنظر لعبارة «حرّم الربا» تتخصص العبارة الأولى بالبيع والشراء غير الربوي. وبهذا تتبدل الدلالة الظاهرية إلى دلالة نصية، أي إن المفسر يتيقن من أن قصد الله من عبارة «أحل الله البيع» هو البيع والشراء غير الربوي. مدلول هذه الجملة بالقرينة المذكورة يساوي مدلول الجملة القائلة «أحل الله البيع والشراء غير الربوي».

٢ - «كلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»(١١). عبارة «من الفجر» توضح المراد من عبارة «يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود». فإذا لم تكن تلك العبارة لما تبين بوضوح ودقة معنى العبارة الأصلية، إنما سيكون مدلولها الظاهري أن الأكل والشرب في ليالي رمضان جائز إلى أن يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود». وقد روي أن بعض صحابة الرسول ﷺ كانت لهم مثل هذه الانطباعات عن الآية فنبّههم الرسول ﷺ إلى خطئهم.

٣ - «صراط الذين أنعمت عليهم»(١٢). لم توضح هذه الآية من هم المقصودون بعبارة أنعمت عليهم. ولكن في الآية (٦٩) من سورة النساء إيضاح للمراد من الذين أنعم الله عليهم، وهم في تلك الآية الأنبياء والصديقون وشهداء الأعمال والصالحون.

٤ - في الآية الكريمة: «وإذا بشّر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم»(١٣). أي عندما يبشر أحدهم بما يبيّنه لله، يغضب ويظل وجهه مسوداً. لم تذكر الآية ما الذي كان المشركون ينسبونه لله، ولكن ورد في الآية (٥٨) من سورة النحل أن المراد هو الوليدة الأنثى، فقد قال عزّ وجلّ: «وإذا بشر أحدهم

بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم». مفردة «الأنثى» في هذه الآية توضح عبارة «ما ضرب للرحمن مثلاً» في الآية السابقة، ومن ثمَّ يتجلى المراد والقصد من الكلام.

٥ ـ أسباب اختلاف الآراء:

على كل حال، عندما لا تكون دلالة الكلام على قصد المتكلم صريحة وواضحة سوف تتهيّئ الأرضية لاختلاف الفهوم وتعدد الآراء التفسيرية. قد تكون هذه الاختلافات مبنائية في بعض الأحيان، وقد تكون بنائية في أحيان أخرى. أي إن مردّ الاختلافات في فهم النص قد يكون أحياناً إلى المباني والقواعد التفسيرية، كأن يقول شخص بمفهوم للجملة الشرطية أو الوصفية، ولا يقول شخص آخر بذلك. وقد يرى أحدهم أن الإجمال المخصص يوجب الإجمال العام ولا يرى ذلك شخص آخر. أو قد يعتقد شخص أن صيغة الأمر تدل على فورية القيام بالفعل ولا يعتقد آخر بهذه الفورية، و... . وأحياناً قد يكون مرّد الاختلاف إلى تطبيق القاعدة على حالاتها، وبعبارة أخرى، قد يكون سبب الاختلاف في فهم معنى الكلام الاختلاف في تشخيص مصداق القاعدة التي يقول بها الجميع. على سبيل المثال من القواعد المتفق عليها أن وصف الإطلاق يتحقق للكلام عندما يكون المتكلم في مقام بيان قصده ولا يكون في صدد أن يعرض فكرته على نحو الإجمال. وقد ينبثق الاختلاف في وجهات النظر بشأن تشخيص هل أن المتكلم كان في مقام البيان أم لم يكن. هذا الاختلاف سيكون مصدر تصورين مختلفين للنص. ومثال ذلك الآية «فكلوا مما أمسكن عليكم»[١٤] أي كلوا مما احتفظت به لكم كلاب الصيد المدرّبة. إذا قيل إن هذه الآية بيّنت حكم أكل الصيد الذي اصطادته كلاب الصيد من كل النواحي، سينتج عن الآية حكمان، الأول حليّة هذا الصيد حتى لو كان ميتاً بعد الصيد، بمعنى أن حليته لا تحتاج إلى الذبح. والحكم الثاني هو أن الصيد طاهر ولا يحتاج إلى تطهير. أما إذا افترضنا أن الآية لا تبيّن إلّا حكم حلية الصيد فلن يستفاد حكم طهارة الصيد منها.

ومثال آخر هو أن إطلاق الكلام لا يتحقق إلّا إذا لم ينصرف الكلام إلى

مصداق خاص. لكن الانصراف على نحوين: الأول أن يكون له منشأ لفظي، أي بسبب كثرة استعمال لفظ مطلق لمصداق خاص، يتبادر ذلك المصداق الخاص إلى الذهن كلما استخدم ذلك اللفظ. وأحياناً لا يكون للانصراف منشأ لفظي، إنما لوجود أحد المصاديق أكثر من وجود المصاديق الأخرى، أو أن المستمع على معرفة وارتباط أكبر بأحد المصاديق، مثل انصراف لفظ الماء في العراق إلى دجلة والفرات. ومتى ما كان انصراف اللفظ إلى مصداق خاص من النوع الأول حال ذلك دون تحقق إطلاق الكلام، لأن مثل هذا الانصراف هو في الحقيقة نوع من القرينة اللفظية التي تحدد مساحة دلالة الكلام. ولكن متى ما كان الانصراف من النوع الثاني لم يمنع ذلك من تحقق إطلاق الكلام، لأن مثل هذا الانتقال الذهني موجود حتى على افتراض أننا متيقنون من أن الحكم لا يختص بذلك المصداق. ولذلك اطلقوا على مثل هذا الانصراف اسم «الانصراف البدوي». لا اختلاف في هذه القاعدة، ولكن قد يظهر الاختلاف في معرفة هذا النوع من الانصراف. وعموماً فإن تمييز هذين النوعين ليس بالعملية اليسيرة[(١٥)].

يقول العلامة محمد رضا المظفر بعد بيانه لهذه الأمور: «على الفقيه أن يدقق في الحالات التي يُدّعى فيها الانصراف، إذ لا توجد آية أو حديث حول مسألة فقهية إلّا و ادّعي الانصراف في شأنها». من هنا يمكن استنتاج أهمية خبرة الفقيه في علوم اللغة وآدابها، لأن هذه المسألة موضع ابتلاء كثير، ولها دورها الحاسم في استنباط الأحكام من أدلتها. ثم يشير إلى آية المسح[(١٦)]، فمع أن العضو الذي يتم المسح بواسطته لم يذكر في الآية لكن المسح ينصرف إلى اليد، وهذا الانصراف له منشأ لفظي، ولا خلاف في ذلك، بيد أن الانصراف الآخر هو هل يكون المسح بباطن الكف أم بظاهره. ولكن هل هذا الانصراف أيضاً من سنخ الانصراف الأول؟ أم أن منشأه شياع المسح بباطن الكف وهو أسهل من المسح بظاهر الكف، ولا جذر لفظياً لذلك؟ ولهذا أبدل بعض الفقهاء المسح بباطن اليد بالمسح بظاهر اليد في حال تعذر المسح بباطن اليد، واستدلوا

على هذا الحكم بإطلاق الآية. متى ما كان للفظ المسح من حيث الدلالة اللفظية ظهور في المقيد (المسح بباطن الكف) فلن يكون للتمسك بالإطلاق من معنى. أما أنهم - على افتراض عدم وجود عذر - اعتبروا المسح بباطن الكف لازماً، فلربما كان ذلك لمراعاة الاحتياط، إذ مع وجود مثل هذا الانصراف البدوي تتوفر الأرضية للشك، والمسح بباطن الكف هو القدر المتيقن[١٧].

في الحالات التي لا تكون في الكلام دلالة على المعنى المقصود وتتوفر الأرضية لظهور الاختلاف في الآراء في فهم الكلام وتفسيره، يمكن طرح ومناقشة عدة مسائل منها معرفة جذور الاختلافات ومنهجية التعامل مع الآراء المختلفة. للاختلاف في فهم الكلام وتفسيره أسباب متنوعة أهمها أربعة أسباب:

١ - الاختلاف في المباني الأنثروبولوجية.

٢ - الاختلاف في قواعد علم اللغة.

٣ - الاختلاف في المباني والمناهج التفسيرية.

٤ - الاختلاف في تطبيق الأصول والقواعد التفسيرية على الحالات والمصاديق.

التباينات الجسمية والروحية الدقيقة والظريفة التي توجد بين أبناء البشر، وهي ناجمة عن عوامل جينية أو عوامل تعليمية وتربوية (سواء التربية الجسمية أو التربية الروحية) لها دور مؤثر في الاختلافات في أجهزة الإدراك عند الأشخاص. وهكذا فإن لأبناء البشر إلى جانب مشتركاتهم الجسمية والروحية والفكرية، مواطن اختلاف فيما بينهم. هذان الجانبان: المشتركات والاختلافات، يتسببان من جهة في التطابق في الفهم والمعرفة، ومن جهة أخرى في اختلاف الفهم والمعرفة. كما ينبغي عدم الغفلة عن دور الميول النفسية والشيطانية في بروز الاختلافات الفكرية. إذ إن إزالة عوامل الاختلافات هذه من نظام الحياة البشرية المألوف بنحو جذري وأساسي وشامل أمر

غير ميسور، وبعض حالات الاختلاف الفكري تبقى أمراً لا مندوحة منه. على هذا الأساس فإن مطمح التوصل إلى توافق فكري في كل أمور الحياة مطمح مثالي لا يقبل التحقق، ولكن حيث إنه ليس كل الاختلافات الفكرية والتفسيرية لها جذورها في الفوارق الطبيعية الحتمية، إنما يرجع بعضها إلى حالات الغفلة وقلة التدقيق والتسرّع وضعف المعلومات حول موضوع معين وما إلى ذلك، ومثل هذه العوامل ممكنة الإصلاح والتغيير، لذا ينبغي عدم إهمال هذا الجانب وعدم التقاعس عن المبادرة والسعي لحل الاختلافات الفكرية.

٦ ـ أسلوب التعامل مع الآراء المختلفة:

من البديهي أنه بمقتضى مبدأ السنخية وأن لكل معلول علة خاصة يتناسب معها، لذا ينبغي معالجة كل ألم بالأسلوب المناسب، وحل كل مشكلة بطريقة خاصة بها. حلول الاختلافات الفكرية في حدودها التي لا تتعلق بالعوامل النفسية والشيطانية، وإذا كانت من عداد الغفلة والتسرّع في البحث وقلة التدقيق وضعف المعلومات وما إلى ذلك، الحلول الطبيعية والمعقولة لمثل هذه الاختلافات هي التنبيه والتوعية والحوار المنطقي الخيّر. ولهذا يطلب الله الحكيم من رسوله ﷺ أن يستخدم أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن في دعوة الناس إلى الدين الإلهي[١٨]. كما أنه يأمر رسوله الكريم ﷺ بأن يطلب من المشركين أن يقيموا البراهين على عقيدتهم[١٩]. ويأمره ﷺ بأن يجاهد الكفار بالمعارف القرآنية[٢٠]. إذن المنهج الأساسي والأول للتعامل مع القضايا الفكرية والمعرفية هو منهج التبيين والبحث والحوار المنطقي، وليس التصدي الإكراهي أو التفسيق والتكفير وما إلى ذلك. نعم، كان هنالك دوماً ولا يزال أشخاص يستخدمون الأمور الصالحة استخدامات غير صالحة وغير مشروعة من أجل تحقيق غاياتهم النفسية والشيطانية، من قبيل الأشخاص الذين بدل أن يستخدموا العلوم والتقنيات لخدمة المصالح



البشرية وحل مشكلات الإنسان المعيشية والمعنوية، يستخدمونها باتجاه الاستغلال والاستضعاف وتدمير حياة البشر المادية والمعنوية. مثل هؤلاء الأفراد الذين لا ينفع معهم منطق البحث والحوار ومنهج الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، ولا يعرفون منطقاً سوى منطق الإكراه واستخدام القوة، يجب طبعاً استخدام منهجهم الخاص بهم، ولكن أولاً هذا المنهج منهج ثانوي وليس منهجاً أولياً، وثانياً يختص بحالات معينة ومحدودة وليست غالبة أو شاملة. على كل حال، استخدام هذا الأسلوب يجب أن يكون من قبل أفراد أو أجهزة متخصصة وعلى أساس معايير عقلية وشرعية، حتى لا يؤدّي إلى الفوضى، ويصار إلى اجتناب تبعاته السلبية.

وثمة نقطة مهمة أخرى في هذا الصدد ينبغي التركيز عليها. في الحالات التي يتعين فيها استخدام أسلوب الإكراه والقوة، ينبغي توفير الوعي اللازم للمجتمع وفي الوقت المناسب، ففي غير هذه الحالة قد يستغل الاستغلاليون والانتهازيون الغموض الشائع بين الناس ويحرّضون الرأي العام ضد العمل الذي تم بمقتضى العقل والشرع والقانون، وفي مثل هذه الحالة ستكون النتائج عكسية. والحصيلة هي: ينبغي في إطار التصدي للاختلافات الفكرية والرؤى التفسيرية والمعرفية غير المتجانسة، أخذ النقاط التالية بنظر الاعتبار:

١ ـ بعض الاختلافات الفكرية والمعرفية لها جذور طبيعية، فالبشر من حيث البنى الجسمية والنفسية لهم خصوصيات تؤثر في أجهزتهم الفردية، ومن ثمَّ سيكون من الطبيعي أن يصلوا إلى فهوم مختلفة بشأن الموضوع الواحد.

٢ ـ لـمّا كان الإنسان يتمتع بخصوصيات الحرية والاختيار والقدرة على اتخاذ القرار والانتخاب، فبوسعه إعادة النظر في حصيلة أفكاره والتصوراته. ومن ثمَّ لن تكون نتيجة المبدأ السابق أن يفكر الإنسان في مسألة من المسائل مرة واحدة وإلى الأبد، وينغلق أمامه طريق إعادة النظر والتفكير في تلك المسألة. ملف التفكير في أيّ موضوع يمكن للإنسان التفكير فيه يبقى مفتوحاً أمامه إلى الأبد.

٣ ـ الغفلة وقلة التدقيق والتسرع وضعف المعلومات حول المسألة موضوع التفكير من الأسباب الشائعة والغالبة لوقوع الخطأ في الفهم والتفسير، وكذلك بروز الاختلافات الفكرية والتفسيرية بين البشر. مثل هذه الأخطاء والاختلافات مما يمكن معالجته ورفعه بتنبيه الأفراد وتزويدهم بالمعلومات الكافية، وبكلمة واحدة: عن طريق استخدام أسلوب الحوار والنقاش المنطقي المنصف.

٤ ـ حتى لو لم يعالج الحوار والنقاش المنطقي الاختلاف بصورة كلية، فيجب عدم الغفلة عن دوره في إزالة حالات الغموض والتصورات الخاطئة عن معتقدات الآخرين وآرائهم. القدر الأدنى من النتائج المترتبة على الحوار المنطقي والمنصف والمتحلي بالآداب الأخلاقية للحوار هو المساعدة على إيضاح الأجواء الفكرية للأفراد بعضهم للبعض الآخر، ورفع حالات الغموض التي تؤدي إلى تصورات غير صائبة واتهامات عديمة الأساس فيما بينهم. ومن ثمَّ فهو يقلص دائرة الاختلافات ويحول دون تنامي النظرات السلبية.

٥ ـ بعض الاختلافات في الآراء والمسائل لها أساس نفسي وشيطاني وتنبع من أنانية الأفراد وحبّهم للدنيا، لكنها لا تتخذ شكل المؤامرات والقرارات الخيانية. السبيل المنطقي والمعقول في التعامل مع مثل هؤلاء الأفراد هو سبيل التربية والهداية المعنوية والذي يجب أن يسلك باستخدام أدوات الحوار والسلوك الصحيح، فقد تؤدي السلوكيات العطوفة والعقلائية إلى عودة فرد أو أفراد عن طريقهم الخاطئ، وكسب المعارض إلى صفوف المؤيّدين، واجتذاب العدو ليكون من جملة الأصدقاء. يقول الله الحكيم في هذا الموضوع: «وجادلهم بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم».

٦ ـ بعض حالات المعارضة والمخالفة تخرج عن حدود المخالفة الفكرية أو العلمية البسيطة الاعتيادية، وتتخذ شكل المؤامرة والمبادرة الخيانية الإجرامية. مثل هذه الحالات من المعارضة يجب التعامل معها بأدوات القوة والإكراه القانونية، لأن

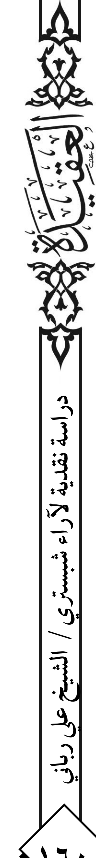
الافتراض هنا هو استنفاد كل السبل السلمية وانغلاقها. وفي الوقت نفسه يجب هنا أيضاً انتهاج أسلوب التوعية والتنوير والحيلولة في الوقت المناسب دون حالات الاستغلال المحتملة لهذه الممارسات الإجبارية القانونية. شرعية مثل هذا الأسلوب فضلاً عن أنها مقتضى العقل والفطرة البشرية، فهي كذلك مما يؤيده ويؤكد عليه الوحي الإلهي. فبعد أن يذكر الله سبحانه وتعالى أن الأنبياء الإلهيين يستعينون من أجل إقامة القسط في المجتمع بالأدلة البينة والكتاب والميزان، ينبّه عزّ وجلّ إلى أنه وضع كذلك تحت تصرفهم الحديد الذي فيه بأس، أداةً لاستخدام القوة مقابل المتآمرين، وفيه كذلك منافع كثيرة لحياة البشر(٢١).

٧ ـ تقييم الآراء التفسيرية والتحكيم بينها:

التقييم والتحكيم من القضايا الأخرى المتعلقة بالفهم والآراء التفسيرية المختلفة. ولا خلاف في هذا الشأن، فأنصار الهرمنوطيقا الكلاسيكية وأنصار الهرمنوطيقا الحديثة يسلمون لهذه الفكرة رغم أن ملاكات التحكيم ومعايير التقييم متفاوتة عندهم. في الهرمنوطيقا الكلاسيكية حيث يتعيّن معنى الكلام حسب قصد المتكلم، ملاك الحكم هو مراعاة القواعد والضوابط التي يمكن بواسطتها معرفة قصد المتكلم، أما في الهرمنوطيقا الحديثة حيث المعنى حصيلة الأفق التاريخي للمؤلف والمفسر، فلا بدّ من ملاك آخر. في الهرمنوطيقا الحديثة لا يمكن الحديث عن الصدق والكذب بمعنى التطابق وعدم التطابق مع قصد المؤلف أو نفس الأمر. ولهذا يستخدم هايدغر للحكم بين التأويلات المتنوعة والمتضادة مصطلحات مثل الأصيل وغير الأصيل، والمعتبر وغير المعتبر، والشفاف وغير الشفاف، بدل استخدام مفاهيم من قبيل الصادق والكاذب(٢٢).

من أجل تقييم الآراء والنظريات التفسيرية يجب أخذ المعايير أدناه بنظر الاعتبار:

١ ـ الأصول والمبادئ العقلية المسلم بها، مثل مبدأ عدم التناقض الذي لايمكن



قبول أيّ رأي أو نظرية بمعزل عنه. وعليه سيكون أيّ رأي مشوب بالتناقض غير الصائب.

٢ ـ القواعد المنطقية للتفكير، إذ بدون مراعاة هذه القواعد لن يتحقق التفكير الصحيح، وستبقى الأدلة المقامة على تلك النظرية عقيمة أو مشوبة بالمغالطة.

٣ ـ القواعد اللغوية المسلم بها والقواعد العقلائية التي تسود المحاورات والمفاهمات البشرية، إذ إنّ الافتراض هو أن المتكلم أو المؤلف تكلم أو كتب على أساس القواعد العقلائية المقبولة والسائدة على اللغة والفهم.

٤ ـ أن لا تكون الرؤية المطروحة حول النص تفسيراً للنص غير منسجمة مع ما يصرّح به النص، إذ في هذه الحالة ستنسب للقائل أو الكاتب فكرة لا يرتئيها.

٥ ـ الفكرة التي تطرح تفسيراً أو تأويلاً للنص ينبغي أن لا تتعارض مع الركائز والمباني الفكرية والنظرية للمؤلف.

في ضوء هذه المعايير المذكورة يمكن نقد وتقييم الآراء المتنوعة المطروحة لتفسير نص من النصوص. وإذا كان ثمة أشخاص لا يتمتعون من أنفسهم بالقدرات العلمية اللازمة للقيام بهذه العملية، فبوسعهم أن يطلبوا من شخص قدير وخبير أن يقوم بعملية النقد والتقييم. على الناقد أولاً أن يبيّن تلك الرؤية بشكل جيد، ثم يعرض النقود التي ترد عليها في ضوء المعايير المذكورة. وينبغي للناقد أن يستخدم المعايير المذكورة بالنظر لمستوى متلقيه من حيث وعيهم وقدراتهم الفكرية.

٨ ـ نسبية الفهم والتفسير :

قضية الفهم والتفسير من القضايا المهمة الأخرى في حيّز الآراء التفسيرية. يعتقد شبستري أنه على أساس النظريات الجديدة في السيماسيولوجيا (علم المعنى) والهرمنوطيقا الفلسفية، لا مندوحة من نسبية الفهم والتفسير. في هذا الصدد ننوّه إلى

أنه إذا كان القصد من نسبية الفهم والتفسير هو عدم وجود فهم وتفسير واحد للكلام باعتبار أن الكلام ليس له معنى واحد ثابت، فإن الرؤيتين المصداقية والذرائعية في المعنى لا تستدعيان مثل هذا المعنى لنسبية الفهم والتفسير. نعم الرؤية التاريخانية في المعنى تستدعي النسبية في الفهم والتفسير بالمعنى المذكور. وإذا كان القصد من نسبية الفهم والتفسير هو أنه بالرغم من أن معنى النص (الكلام أو الكتابة) واحد وثابت، ولكن في الحالات التي لا تكون فيها دلالة الكلام على قصد المتكلم صريحة وواضحة، وتبرز آراء وتصورات متنوعة بشأن قصده ونيّته، سيكون بعض تلك الآراء فقط صحيحاً ومتطابقاً مع الواقع، فإن نسبية الفهم بهذا المعنى أمر مقبول. لقد انحاز المفكرون الميّالون للمدرسة الواقعية إلى هذا المعنى من النسبية وأبدوا اهتماماً به. إنهم لم ينكروا أبداً إمكانية خطأ المعرفة البشرية، وقسّموا نتاجات هذه المعرفة البشرية إلى ما هو صواب وخطأ، وصحيح وغير صحيح. وما عارضه الواقعيون هو:

١ ـ اعتبار معنى النص نسبياً.

٢ ـ اعتبار الحقيقة نسبية.

٣ ـ القول بنسبية المعرفة على الإجمال وإنكار أية معرفة قطعية وثابتة، بالشكل الذي طرحت عليه في نظرية تكامل المعرفة الدينية أو القبض والبسط النظري للشريعة[٢٣].

رأي الواقعيين حول اليقين والجزم في المعرفة يشبه رأي المتكلمين من أنصار الحسن والقبح العقليين ممن أكدوا على استقلال العقل في معرفة حسن الأفعال وقبحها. إن لهم في هذا الباب ادعاءين:

أ ـ كل فعل يصدر عن فاعل عاقل ومختار وحكيم له في مقام الثبوت ونفس الأمر إما جهة حسن أو جهة قبح. ادعاؤهم من هذه الزاوية (مقام الثبوت) شامل ومستوعب.

ب ـ بمقدور العقل البشري إدراك حسن أو قبح بعض الأفعال بشكل مستقل.

ادعاؤهم من هذه الزاوية (مقام الإثبات) ادعاء جزئي وفي الجملة، وليس ادعاءً كلياً وبالجملة.

٩ ـ حقيّة الفهم والتفسير وحجيّتهما:

القضية الأخرى الممكنة الطرح في هذا المضمار هي حقيقة الآراء التفسيرية وحجّيتها. الكلام هنا حول هل مع التسليم لإمكانية خطأ التفسير يمكن التحدث عن حجية وأحقية فهم مقابل فهوم أخرى غير منسجمة معه أم لا؟ الإجابة عن هذا السؤال إيجابية، فمع التسليم لإمكانية واحتمال وقوع الخطأ في الفهم والمعرفة البشريين يمكن التحدث عن حقيقة وحجية الفهم والمعرفة، وعرض ملاك لتشخيص الحقية والحجية. والملاك في بحث فهم النصوص وتفسيرها ليس التطابق مع قصد المؤلف ومراده، بل الملاك هو صحة المباني والقواعد والمنهج المتبع في الفهم والتفسير. المفروض هنا هو أولاً فرض رؤية الذات على النص، وثانياً التفسير بدون وعي ومن غير التحلي باللياقات اللازمة لاستنباط معنى النص. وهذان هما الخطران اللذان حذرت منها الأحاديث الإسلامية واعتبرتهما انحرافاً كبيراً في معرفة الدين. وقد ذكر الانحراف الأول تحت عنوان «التفسير بالرأي»، وعرف الانحراف الثاني باسم «الإفتاء بغير علم». والروايات في ذمّ هاتين الظاهرتين الضارّتين المضلتين كثيرة. نتكفي هنا بنقل حديث واحد يجمع بين هذين الخطرين ويحذر منهما: «من فسَّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب، ومن أفتى بغير علم لعنته ملائكة السماوات والأرض»(٢٤).

والمقصود من الإفتاء بغير علم هو أن يصرّح المرء حول الأحكام والمعارف الدينية من دون أن تكون له معرفة بالمقدمات والمبادئ والأدوات المعرفية اللازمة للإفتاء والاجتهاد. في هذه الحالة قد يكون رأيه متطابقاً مع الواقع ونفس الأمر، ولكن لمجرد أنه صرّح من دون معرفة لازمة بمنهج الإفتاء والاجتهاد، فإن عمله هذا مرفوض وغير مشروع. وليست حقيقة التفسير بالرأي شيئاً غير هذا، فالمفسر أيضاً

متى ما صرّح حول معاني الكلام الإلهي من دون معرفة بالمعاني والقواعد والمناهج المعقولة والمشروعة للتفسير يكون قد فسّر الكلام الإلهي برأية، حتى لو كانت نتيجة هذا التفسير متطابقة مع الواقع ونفس الأمر. لذلك ورد في الحديث:«من تكلم في القرآن برأية فأصاب فقد أخطأ»[٢٥].

١٠ ـ الآراء التفسيرية والمرجعية الدينية:

المسألة الأخيرة الجديرة بالإثارة في خصوص الآراء التفسيرية المتنوعة في حيّز الدين، هي مسألة المرجعية الدينية. السؤال الذي يطرح في هذا الخصوص هو: أي الآراء الدينية ولأيّ سبب يمكنه أو يجب أن يعتبر مرجعاً رسمياً؟ في الإجابة عن هذا السؤال من الضروري مناقشة قضيتين بشكل منفصل: القضية الأولى هي أصول المرجعية الدينية، والقضية الثانية هي مدياتها وحدودها. لا مجال للشك والارتياب في أصل المرجعية الدينية، فشأنها شأن سائر الميادين العلمية والمعرفية للإنسان، والتي تحتاج إلى التخصص والمهارات اللازمة. وعلى هذا الأساس، متى ما لم يمكن الشخص نفسه يتمتع بمثل هذه المهارات والتخصص، فعليه بحكم العقل والفطرة أن يراجع المتخصصين في الحقل المعرفي المنظور. بالإضافة إلى أن الله الحكيم علّم الإنسان هذه الحقيقة عن طريق العقل، فقد أكّد ونبّه عليها عن طريق الوحي والنبوة أيضاً: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»[٢٦]. إذا لم تكونوا تعرفوا المعارف والأحكام الدينية فراجعوا في ذلك المتمرّسين في المعارف والأحكام القرآنية. وكلمة الذكر إحدى صفات القرآن الكريم، وقد أشارت كثير من الآيات القرآنية إلى القرآن الكريم بصفة الذكر[٢٧].

تتعين حدود المرجعية الدينية بحدود الدين. التصورات العلمانية تخرج الحياة السياسة والاجتماعية عن دائرة الدين وحدوده، وتحصر الدين في نطاق العبادات والعقائد. طبقاً لهذه الرؤية ترتبط حدود المرجعية الدينية أيضاً بحدود القضايا

العقيدية والعبادية. مع أن المسائل العقيدية لا يقبل فيها التقليد في الأساس، ولكن أولاً: تحتاج الفروع العقيدية إلى بحوث تخصصية، ثانياً: تستلزم المعرفة التفصيلية في هذا الحيّز هي الأخرى بحوثاً علمية وتخصصية. وهكذا، فإن الحاجة إلى المتخصصين قائمة في نطاق العقائد أيضاً. ولكن على أساس الرؤية التي تقرر أن كل شؤون الحياة الإنسانية مشمولة بالهدايات الدينية، ولا فرق في ذلك بين الحياة الفردية والاجتماعية والعبادية والسياسية، فإن حدود المرجعية الدينية ستتسع هي الأخرى.

حول كيفية إعمال المرجعية في غير نطاق المسائل المتعلقة بالإرادة السياسية للمجتمع، بمقدور كل شخص أن يختار أحد المجتهدين المتوفرين على شروط التقليد، والعمل بآرائه وفتاواه الفقهية. في هذا الخصوص، باستثناء معيار الأعلمية، ليست آراء وفتاوى مجتهد محدد كمرجع ديني بالمتعينة. أما في خصوص المسائل ذات الصلة بالإرادة السياسية للمجتمع فلا يمكن لآراء وفتاوى مجتهد من المجتهدين أن تكون أساساً للفصل في الأمور واتخاذ القرارات لنظام المجتمع السياسي، إلّا إذا كان ذلك المجتهد، وطبقاً للقواعد الشرعية، هو من يتولى القيادة السياسية في المجتمع، إذ المفترض هو أنه مجتهد وصاحب فتوى في المسائل والقضايا الإسلامية، ولا يمكنه تقليد غيره من المجتهدين، ومن جهة أخرى يحمل على عاتقه مسؤولية القيادة السياسية والدينية للمجتمع، وهو الذي يتحمل في هذا المضمار مسؤولية شرعية قرارات نظام الحكم. وعلى ذلك، فمقتضى حكم العقل والشرع أن يقوم النظام السياسي للمجتمع على أساس فتاواه وآرائه الفقهية.

الفصل الثاني

الفينومينولوجيا التاريخية للدين

من المباني أو الأدلة التي يعرضها الدكتور شبستري لصالح تاريخانية الأحكام

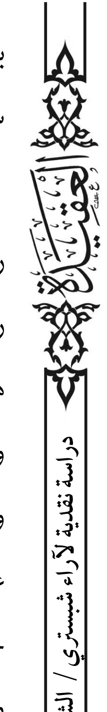
الإسلامية، المنهج الفينومينولوجي (الظاهرياتي) التاريخي للدين. النقاط التي يذكرها في هذا الصدد يمكن تلخيصها بما يأتي[28]:

١ ـ يظهر من الدراسة التاريخية والظاهرياتية (الفينومينولوجية) للدين بأن الأحكام الأخلاقية والحقوقية لأيّ رسول من الرسل تختص بالمجتمع الذي بعث له ذلك الرسول أو النبي. لم يعمل الأنبياء على تغيير البنية الاجتماعية لمجتمعاتهم، ولم يكن هذا الشيء ضمن أهدافهم، إنما عملوا على الإصلاح الأخلاقي والحقوقي للبنية القائمة في ذلك المجتمع.

و السبب في ذلك هو أن التغييرات التي تحدث في بنى المجتمعات ترتبط أساساً بعلل وعوامل تاريخية متعددة تتحقق بمرور الزمان، ولا تتكون في غضون عدة سنوات وبجملة من الأوامر والنواهي.

٢ ـ بالظاهرياتية التاريخية يمكن تمييز المقاصد الذاتية وفوق التاريخية لنبوة رسول الإسلام ﷺ عن مقاصدها العرضية والتاريخية. المراد بالمقاصد الذاتية لنبوة رسول الإسلام ﷺ والتي تشكل محور رسالته ودعوته وتمتاز بالسمة فوق التاريخية، هي إصلاح علاقة الإنسان بربّه (التوحيد). ولكن أولاً كان النبي الأكرم ﷺ إنساناً واقعياً وأراد تحقيق ذلك الهدف في ضوء الواقع العقيدي والاقتصادي والأخلاقي والسياسي لمجتمعه. وثانياً كانت قابلية هدايته واسعة، لذلك اهتم أيضاً بإصلاح علاقات الأفراد والناس فيما بينهم، وحمل رسالة ربّه بالتأثير على الواقع الاجتماعي لجزيرة العرب في مختلف المجالات العقيدية والفكرية والقيمية والأخلاقية، بما فيها من تقاليد وأعراف ومعاملات وسلوكيات تربط الناس بعضهم ببعض، وحقق الهدف الأصلي لرسالته عن هذا الطريق. ولذلك لم يوافق الرهبانية وأقرّ كل الأبعاد المادية والمعنوية للإنسان.

٣ ـ لم يغيّر الرسول الأكرم ﷺ البنية الاجتماعية الأصلية لمجتمعه، وتقبل تلك



البنية عاملاً على إصلاحها أخلاقياً وحقوقياً. لذلك أقرّ البنية الرجولية والعقيدية فاستمرت هذه البنى، لكنه أصلحها أخلاقياً، بمعنى أنه أكد على العدالة في الحكم والسياسة والنظام العائلي بما يتناسب وتلك الظروف. مثلاً اعترف بحق المرأة في الملكية، وقرّر للبنات حق الحياة وحق الإرث، ومع ذلك تقبل الفارق الحقوقي بين الرجل والمرأة، وجعل إرث الولد ضعف إرث البنت، لأن المجتمع لم يكن يطيق درجة من العدالة أكثر من هذه.

٤ ـ نتيجة المقدمات المذكورة هي أن نعترف بأن كثيراً من الأحكام الإسلامية تتعلق بالمقاصد والقيم العرضية والذرائعية، وقد صدرت بما يتناسب والظروف الاجتماعية لجزيرة العرب آنذاك. هذه الأحكام هي الأحكام الأخلاقية والحقوقية المختصة بعلاقات الأشخاص فيما بينهم في الشؤون الاقتصادية والعائلية والجزائية والسياسية، لذلك لا يمكن دراستها وتفسيرها بطريقة متعالية على التاريخ، إنما يجب تفسيرها في ضوء الظروف الاجتماعية والثقافية للعصر الحاضر، وبعبارة أخرى ينبغي ترجمتها ترجمة ثقافية. لقد صدرت تلك الأوامر بما يتناسب والعدالة الممكنة الفهم والقبول في المجتمع الذي عاصره الرسول الأكرم ﷺ، واليوم ينبغي أخذ العدالة المفهومة والمقبولة في هذا العصر بنظر الاعتبار، وإصدار الأحكام المتعلقة بالعلاقات فيما بين الناس على شتى الصعد الاقتصادية والسياسية والعائلية وما إلى ذلك بما يتلاءم وإدراكات وتصورات الناس عن العدالة في هذا الزمن.

١ ـ عوامل وظروف ظهور الدين في الرؤية الفينومينولوجية:

يعني المنهج الظاهرياتي أو الفينومينولوجي بأن تدرس كل ظاهرة ـ سواء كانت طبيعية أو تاريخية أو اجتماعية ـ كما هي في الواقع وفي نفس الأمر، وأن يتجنب الباحث كل ألوان الأحكام المسبقة ويسمح للشيء موضوع البحث بأن يفصح عن نفسه للباحث. على هذا الأساس، يستدعي المنهج الفينومينولوجي التاريخي للدين التركيز

على الأرضية التاريخية والعوامل والظروف التي ظهر الدين فيها وتحقق عينياً، فالدين (والمراد به الدين السماوي) مع أن له مصدراً إلهياً لكنه وضع تحت تصرف البشر وبُعث إليهم وجعل هدفه هدايتهم، وبهذا لا يمكنه عدم الاكتراث للظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية في المجتمع الإنساني. ومن هنا لا يوجد أيّ شك في أن الدين الإسلامي اهتم للواقع الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي ساد شبه الجزيرة العربية آنذاك. ورسالة نبي الإسلام الأكرم صلى الله عليه وآله مع أنها عالمية، ولكن لا شك في أن إصلاح الحياة المادية والمعنوية لسكان شبه الجزيرة العربية كان هدفاً متقدماً فيها زمانياً ومكانياً على إصلاح سائر المجتمعات. وحتى داخل شبه الجزيرة العربية كانت مهمة الرسول صلى الله عليه وآله الأولى هي دعوة وإنذار أقربائه قبل سواهم: «وأنذر عشيرتك الأقربين»[٢٩]. ولكن حيث إن رسالته عالمية وأبدية، لذلك تميّزت تعاليمه وأحكامه بميزتي العالمية والأبدية.

٢ ـ قابلية تطابق القوانين الإسلامية على الظروف المكانية والزمانية المختلفة:

من ناحية عقلية، لا يستلزم اهتمام أحكام الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وتعاليمه بالظروف الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية أن تكون تلك الأحكام والتعاليم مختصة بتلك الظروف. وهذا مبدأ يصدق على غيره من الرسل الإلهيين والمصلحين الاعتياديين. وعليه، يمكن الافتراض بشأن كل الرسل الإلهيين والمصلحين العاديين بأنه مع أن تعاليمهم وبرامج هدايتهم وإصلاحهم تركّز على ظروف اجتماعية خاصة عاصروها، لكنها مفيدة وبناءة فيما يتعلق بظروف مكانية وزمانية أخرى. طبعاً لا نقاش في أن الأساليب الخاصة لكل مجتمع لن تنطبق على مجتمعات أخرى متفاوتة، إنما الكلام حول أنه يمكن تدوين وصياغة التعاليم والقوانين بحيث تقبل التطابق على ظروف زمانية ومكانية متفاوتة. وهذه العملية رهن بشيئين:

١ ـ التسليم بأن أبناء البشر إلى جانب تبايناتهم الجسمية والروحية واحتياجاتهم



الجسمية والروحية الخاصة، لهم مشتركاتهم الأساسية الكثيرة التي يمكنها أن تمثل أساس التعاليم والأحكام فوق التاريخية للبشرية، والتي يمكن أن يحقق تطبيقها للبشرية سعادتها المادية والمعنوية في كل الأزمان والأماكن.

٢ ـ أن يكون المشرّع على معرفة كافية بالإنسان، بمعنى أن يعرف خصوصيات الإنسان واحتياجاته وقابلياته وقدراته الجسمية والروحية بصورة كاملة، حتى يستطيع تنظيم تعاليمه وقوانينه في ضوء هذه الخصوصيات.

لا يمكن الشك في أن أبناء البشر لهم خصائصهم واحتياجاتهم وقدراتهم ومواهبهم المشتركة فيما بينهم. الإنسان أحد أنواع الكائنات في عالم الطبيعة. كائنات عالم الطبيعة من حيث تمتعها بالحياة الطبيعية لها أحكام مشتركة عامة. ولكل نوع من أنواع الكائنات الطبيعية في الوقت نفسه خصوصياته التي تميزه عن الأنواع الأخرى. على هذا الأساس، للإنسان ـ وهو نوع خاص من الكائنات في عالم الطبيعة، وإلى جانب مشتركاته الحياتية مع الكائنات الطبيعية الأخرى ـ خصوصياته التي تفرزه عن سائر الكائنات والموجودات. كما أن الأوصاف الخاصة لسائر الأنواع والكائنات والتي تعد فصلها المقوّم والمميز، ثابتة ومتعالية على الزمان والمكان، كذلك أوصاف الإنسان الخاصة وهي فصله المقوّم و المميّز، ثابتة وفوق الزمان والمكان، وبقاؤها وحيويتها أيضاً تابعان لعوامل وأسباب خاصة بعضها ثابت وعام وبعضها متغير وتابع لظروف الزمان والمكان. للنوع الإنساني مدار ثابت ينتمي له كل أفراد البشر. التطورات التي تحدث في حياة الإنسان لا تغيّر من مدار الإنسانية، وعلى هذا الأساس فإن وضع قوانين تستطيع في كل الظروف الزمانية والمكانية تلبية الاحتياجات الإنسانية الأصيلة والمتعالية على المكان والزمان، أمر ممكن تماماً.

من جهة ثانية تنبع القوانين الإلهية من العلم الإلهي اللامتناهي. الله الذي خلق الإنسان ويعلم بكل أبعاده وأسرار وجوده يعلم طبعاً بكل احتياجاته الثابتة والمتغيّرة، ومن ثَمَّ فهو قادر على تشريع القوانين بحيث تلبّي الاحتياجات الثابتة للإنسان

واحتياجاته المتغيرة أيضاً.

جدير بالذكر أن الدكتور شبستري يوافق مبدأ قابلية هداية الرسول الأكرم ﷺ في خصوص القضايا الاجتماعية ومختلف أبعاد حياة الأفراد في المجتمع. ويمكن لهذه القابلية أن تتبلور بالأشكال الآتية:

١ ـ لـمّا كانت قابلية هداية الرسول الأكرم واسعة لذلك لم يكتف ﷺ بإصلاح علاقة الإنسان بربه، بل عمل أيضاً على إصلاح علاقات الناس بعضهم ببعض.

٢ ـ لأن قابلية هداية الرسول الأعظم ﷺ عالية، لذلك لم يكتف بإصلاح حياة البشر في شبه جزيرة العرب، بل اهتم بإصلاح حياة البشر في البلدان والأقاليم الأخرى، وبهذا كانت رسالته عالمية.

٣ ـ لأن الرسول الكريم ﷺ كان يتمتع بقابلية في الهداية واسعة واستثنائية، لذلك لم يُعن بإصلاح حياة البشر في عصره فقط، إنما عكف على إصلاح البشرية في كل العصور والأزمنة، وبالنتيجة فإن الدين الإسلامي دين فوق تاريخي فضلاً عن كونه ديناً عالمياً.

٣ ـ رسالة الأنبياء في تغيير البُنى الاجتماعية:

فكرة أن تغيير البُنى الاجتماعية تابع لعوامل وأسباب خاصة، ويتحقق بنحو تدريجي، ولا يمكن تغيير هذه البُنى في غضون أيام وبعدة أوامر ونواه، تبدو فكرة صحيحة، غير أنها لا تتنافى مع القول بأن الأنبياء الإلهيين كلفوا بتغيير البنى الاجتماعية التي عاشوا فيها وتحقيق إصلاح أساسي وجذري في المجتمع البشري، إذ يمكن الافتراض أن الأنبياء ظهروا في ظروف توفرت فيها أسباب وعوامل إيجاد تحول جذري في بنية المجتمع، أو أنهم هم أنفسهم وفروا هذه الأسباب والعوامل في الوقت المناسب. سيادة الثقافة التوحيدية ونشرها[٣٠] وإقامة القسط والعدل الاجتماعيين[٣١] هما من أهداف بعثة الرسل والأنبياء الإلهيين. ولا شك في أن الأنبياء الإلهيين لم يتوانوا

عن أية جهود وتدابير في سبيل تحقيق هذين الهدفين الكبيرين من أهداف النبوة. وحيث إنّ تحقيق هذه الأهداف غير متاح من دون توفير العوامل والأسباب اللازمة لذلك، فلم يكونوا في هذا الجانب أيضاً مهملين وغير مكترثين.

من الواضح كذلك أن تغيير البنية الثقافية للمجتمع من الشرك إلى التوحيد، وتبديل النظام الاجتماعي من الظلم واللاعدالة إلى القسط والعدالة هو من أهم التحولات الثقافية والاجتماعية وأكثرها عمقاً وجذريةً. بناءً على هذا فقد كان الأنبياء والرسل الإلهيون ثوريين إصلاحيين ثاروا من أجل إصلاح حياة الناس المادية والمعنوية، وأطلقوا من أجل تحقيق هذا الهدف ثورة عميقة في النظام الثقافي والاجتماعي للإنسانية. لقد كان شعار كل واحد منهم: «إن أريد إلّا الإصلاح ما استطعت»[٣٢].

المطمح الإصلاحي للأنبياء ومنهجهم الثوري استفزّ بطبيعة الحال قادة النظم المشركة والاستبدادية والشيطانية ودفعهم إلى المعارضة، فوقفوا بوجه الرسل والأنبياء واستخدموا كل الوسائل للحؤول دون نجاح الأنبياء، وبادروا إلى كل الحيل والمكر الشيطاني في سبيل ذلك. لقد أمر موسى وهارون من قبل الله تعالى بأن يقولا لفرعون بأننا رسولا رب العالمين، وعليك الإقلاع عن سلطتك الظالمة على بني إسرائيل وتركهم أحراراً ليسيروا معنا ويختاروا درب التوحيد والعدالة[٣٣]. ومن أجل أن يصدّ فرعون موسى عن هذا الهدف ذكّره بأمرين؛ الأمر الأول هو أنه قضى فتره طفولته في بلاط فرعون لذلك فهو مدين لإحسان فرعون وآل فرعون. والأمر الثاني هو أنه قتل في عهد شبابه أحد الأقباط دفاعاً عن شخص من بني إسرائيل. فردّ عليه موسى عليه السلام بأن هذه الأمور لا تبرّر أن يستعبد بني إسرائيل ويكرههم على ذلك[٣٤].

كان فرعون قد أفشى في أرض مصر نظاماً استبدادياً استكبارياً، واستضعف الناس من النواحي الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وقد أراد الله تدمير ذلك النظام الاستبدادي الاستكباري بنبوّة موسى وهارون، فيورث الأرض

المستضعفين بدل المستكبرين، فيتولى المستضعفون زمام الحكم، ويهلك فرعون وأتباعه ويذلهم[35]. ألا يعدّ تغيير النظام السياسي والاجتماعي الفرعوني و غلبة المستضعفين على المستكبرين وحلول نظام سياسي و اجتماعي إلهي محل النظام الشيطاني تغييراً جذرياً في البنية الاجتماعية؟ وهل يمكن تفسيره كمجرد إصلاح سطحي وفوقي؟ إذا لم نعتبر مثل هذا التحول تحولاً عظيماً هائلاً في البنية الاجتماعية، فلن نجد أيّ مصداق للتحوّل الهائل في البنية الاجتماعية!

٤ ـ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وتغيير البنية الاجتماعية في شبه جزيرة العرب:

لقد تكررت هذه التجربة النبوية من قبل نبي الإسلام الكريم صلى الله عليه وآله أيضاً، فتغيّر نظامُ سيادة الأشراف والنبلاء وسيادة القومية وسيادة الثروة إلى نظام سيادة القيم وسيادة الأجدر والأكفأ. في العصر الجاهلي لم يكن ثمة اعتبار إلّا لآراء رؤساء القبائل والأشراف والكبراء في القبيلة، وكانت القرارات تتخذ طبقاً لآرائهم وأصواتهم. لم يكن لفرد اعتيادي من أفراد القبيلة أبداً حق إبداء الرأي والتأثير، وحتى لو كان يبدي رأيه فلن يأبه له أحد. أما في النظام السياسي الجديد الذي تأسس من قبل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله فكان الجميع يتمتعون بحق إبداء الرأي في الشؤون الاجتماعية وتطلب آراؤهم ويُشاورون في الأمور: «وشاورهم في الأمر»[36]. وكان من نتائج هذا التحول أن يتحول رأي سلمان الفارسي الذي لم يكن يتمتع بأيّ من الامتيازات المعتبرة في ثقافة العرب الجاهليين إلى أساس لاتخاذ قرار مهم في حرب مع العدو.

في المجتمع الذي لم يكن يرى للمرأة أبسط حق إنساني، ويوجِّه لها كل ألوان الإهانة والإذلال، بل ويعتبر الوليدة البنت مبعث عار لأهلها[37]، وضع الدين الإسلامي شخصية المرأة في مصاف شخصية الرجل، وشبّه احتياج هذين لبعضهما بحاجة أي إنسان للباس الذي يغطي جسده: «هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهن»[38]، واعترف بحق المرأة في الملكية. وعلى صعيد المعنويات رفع من شأنها إلى حدّ الأسوة

والقدوة للمجتمع البشري لكل نسائه ورجاله[٣٩]. أفلا يمكن اعتبار مثل هذه التحولات الثقافية والاجتماعية الهائلة تحولاً في البنية الثقافية والاجتماعية؟ ثم ألم تتم هذه التحولات من قبل رسول الإسلام محمد صلى الله عليه وآله باعتبارها تكليفاً وأمراً إلهياً؟

نعم، لقد نهض رسول الإسلام صلى الله عليه وآله بهذه التحولات باعتبارها مأمورية إلهية، وكان مبناه ومقياسه التعاليم والأحكام الإلهية التي أوحاها الله له. لقد كلّف النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أن يطبق تعاليم القرآن الكريم وأحكامه وهي التي تنطوي على أقوم القوانين الهادية[٤٠]. في هذه الغمرة كانت بعض معتقدات الناس في العصر الجاهلي وأعرافهم وتقاليدهم متطابقة مع أحكام القرآن وتعاليمه، ومن الطبيعي أن يقرّها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ويمضيها، بيد أن هذا ليس مؤشراً على تبعية رسول الإسلام صلى الله عليه وآله للثقافة والمعتقدات والتقاليد والأعراف التي عاصرها. لم يطرح الرسول الكريم صلى الله عليه وآله الأهداف التوحيدية العامة من دون أن يكون له مبنى محدد وبرنامج واضح، ثم يعمد بعد النظر في الظروف والاحتياجات والضرورات إلى إمضاء بعض المعتقدات والتقاليد والأعراف ورفض بعضها الآخر. لقد كان للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أهدافه ومطامحه المحددة وكان له كذلك مبانيه ومعاييره الواضحة في اتخاذ القرارات. وكان في كل هذا مسدداً مهدياً من قبل الله ويعمل حسب التعاليم والأوامر الإلهية. كان نظامه الثقافي والاجتماعي والسياسي يتكون وينتظم على أساس النموذج الذي يُوحى إليه من قبل الله.

بعض الفوارق الموجودة بين الرجل والمرأة في بعض الأمور ليست لأن المجتمع في عصر الرسالة كان يتطلبها ويفرضها، لأنه لو تقرر أن يكون الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله تابعاً لظروف المجتمع في عصره لما كان قد جاء بتلك التغييرات الهائلة في خصوص شخصية المرأة وحقوقها، والتي كانت جميعها بخلاف التقاليد والأعراف الشائعة في عصر الرسالة. الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الذي قرر حق الملكية للمرأة وشرع لها حق الميراث كان بوسعه في هذا الخصوص أن يساوي بين ميراث الولد والبنت.



إشكال: يقال إن الرسول صلى الله عليه وآله كان مضطراً في عملية التغيير الثقافي والاجتماعي في عصره إلى انتهاج مسلك الاعتدال حتى يتوفق وينجح في الوصول إلى أهدافه، لأن التجارب تثبت أن انتهاج المسالك المتطرفة يحول دون الوصول للأهداف الإصلاحية والتحررية، وقد استخدم مثل هذا المنهج في تحريم الخمر مثلاً.

الرد: في الحالات التي اضطر فيها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وبسبب عدم مواتاة الظروف إلى سلوك المنهج التدريجي المرحلي في تحقيق أهدافه، وصل في نهاية المطاف إلى هدفه النهائي وأعلنه وطبق القانون الإلهي بصورة كاملة، ولم يكن الأمر بحيث يمتنع عن تبليغ الحكم الإلهي بسبب مثل هذه الإحراجات والظروف غير المواتية، فمثلاً في حكم تحريم الخمر، وبعد توفر الظروف المناسبة تم إبلاغ الحكم الإلهي في هذا الخصوص بصورة نهائية تامة. وعليه ففي حالات من قبيل تفاوت الميراث بين الرجل والمرأة ينبغي القول إن هذا الحكم نزل من الله بهذا الشكل وأوحي للرسول صلى الله عليه وآله على هذا النحو، ومردّ التفاوت هو إلى مصلحة الحياة الإنسانية وليس الثقافة الاجتماعية السائدة في عصر الرسالة.

للشريعة الإسلامية في نظامها التشريعي مبانيها المستقلة، وهي في ذلك لا تتبع معتقدات العصر الجاهلي وثقافته ولا تنتهج نهج القائد والثقافة في العصر الحديث. تطبيق الإسلام على الثقافة والقوانين في العصر القديم أو الحديث خطأ كبير سببه إما الغفلة والجهل أو الخصومة والعداوة. الإسلام مدرسة مستقلة لها مصدر وحياني، وتنبع من العلم والحكمة الإلهيين، وهدفها إسعاد كل البشر في حياتهم المادية والمعنوية وفي داري الدنيا والآخرة، وقوانينها وتعاليمها عالمية شمولية فوق تاريخية. من زاوية البحث العلمي يمكن مقارنة الإسلام بأية مدرسة أو ديانة في الماضي أو الحاضر، ومعرفة أوجه الاشتراك والاختلاف بينه وبينها، وإبداء الآراء والأحكام حول تفوق هذا الطرف أو ذاك، بيد أن مطابقة الإسلام وتعاليمه وأحكامه على إحدى هذه المدارس والديانات البشرية خطأ كبير لا يغتفر.

الفصل الثالث

قابلية التحول في الركائز الفلسفية للدين

يعمد فريق من الكتاب والباحثين ـ ومنهم الدكتور محمد مجتهد شبستري ـ ولأجل إثبات إدعائهم أن الأحكام الإسلامية غير قادرة على الاستجابة لمتطلبات الإنسان واحتياجاته في الحياة الاجتماعية، إلى التأكيد على تحول المباني الفلسفية والمعرفية للإنسان الحديث مقارنة بالإنسان في العصور الخالية. كان الإنسان في العصور السابقة ذا منحى معرفي يقيني جزمي، بينما تخلى الإنسان الحديث عن النزعة اليقينية الجزمية واكتفى في معرفته للحقائق بالظنون والاحتمالات. فريق اختار سبيل الشك علانيةً، وفريق آخر مع أنهم لا يعترفون بنزعة الشك ويتحدثون عن الواقعية، إلّا أن الواقعية التي يقولون بها هي الواقعية النقدية التي لا تثمر شيئاً سوى نسبية الفهم والمعرفة.

من جهة أخرى، ظهر الدين الإسلامي في عصر تأثر فيه المناخ الفكري للمجتمعات البشرية بالنزعة اليقينية والجزمية. وعلى هذا الأساس لن تكون القوانين الإسلامية ممكنة الانطباق على العصر الحديث إلّا إذا تخلينا عن قوالبها الثابتة وطبقنا رسالتها الأصلية بقوالب وصيغ متلائمة مع العصر الحديث.

بمجاراة الافتراض القائل إن التفكير الغالب في البحوث الفلسفية (الأنطولوجيا والأنثروبولوجيا) في العالم الغربي هو فعلاً النزعة النسبية، فما مبّرر أن يتبع الآخرون هذا السياق الفكري؟ هل يدعو أنصار تاريخانية الأحكام الإسلامية مفكري العالم وفلاسفته إلى تقليد الفكر الفلسفي الغربي تقليداً أعمى؟ وهل مثل هذه الدعوة مقبولة منطقياً وعقلياً؟ وهل هي متناغمة مع المباني الأنثروبولوجية والسياسية للذين نادوا دوماً بشعارات حرية التفكير وحرية الرأي وحرية التعبير؟ العبارات أدناه لصاحب كتاب «الهرمنوطيقا والكتاب والسنة» جديرة بالتأمل والنظر:

قضية الفقهاء في عصرنا هي أن يحرروا قبلياتهم من عدم الانسجام مع العلوم البشرية. من دون الاهتمام للنظريات الحديثة حول الإنسان والمجتمع، لن ينبثق علم فقه خاص بهذا العصر. ليس القصد أن يتحول الفقيه في هذا العصر إلى متخصص في علم الاجتماع أو علم النفس أو العلوم الأخرى، إنما القصد أن يولي الفقيه العصري اهتماماً لبحوث هذه العلوم في تنقيح قبلياته[٤١].

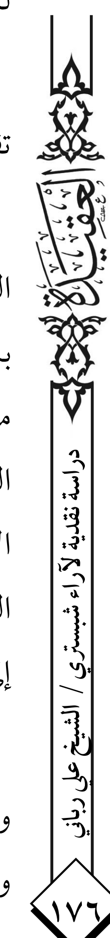
في هذه العبارات جرى افتراض فكرتين اثنتين على أنهما من المسلمات:

١ ـ يجب قبول النظريات الحديثة حول الإنسان والمجتمع وجعلها أساساً للبحوث الفقهية والدينية.

٢ ـ ليس من الضروري أن يتخصص الفقيه في هذه الحقول العلمية، وبوسعه تقليد المختصين بها.

كلا الفكرتين غير صحيح، إذ لا يوجد أي دليل عقلي أو شرعي على صحة النظريات الحديثة حول الإنسان والمجتمع، ومن جهة ثانية لا تتعلق هذه النظريات بموضوعات الأحكام الفقهية الشرعية حتى يكون رأي أصحاب الخبرة أو العرف ملاكاً فيها، بل تتعلق بمباني الأحكام الفقهية، والاستناد على آراء الآخرين في المباني الفقهية غير جائز للمجتهد والفقيه، لأنه في هذه الحالة لن يعود فقيهاً مجتهداً. تبتني الأحكام الفقهية على مباني علم الإنسان الإلهي الذي يستحصل عن طريق البديهيات العقلية والمحكمات الوحيانية، ولا يمكن الاستناد فيه على الأدلة الظنية التي لا تفضي إلى البديهيات العقلية أو المحكمات الوحيانية.

تقاس القوانين الوضعية بمبانيها الفلسفية والحقوقية، ومبانيها الفلسفية والحقوقية تنبع من الرؤى الكونية. ينبغي اختبار الرؤى الكونية بالأصول العقلية والمناهج البرهانية، ولا معنى للتقليد فيها. في مثل هذه المسائل لا تعتبر آراء فرد أو جماعة حجةً على الآخرين، خصوصاً في حق المجتهدين والمتخصصين في الشؤون



الحقوقية - سواء كانت دينية أو غير دينية - وإذن، لا يمكن الطلب من المجتهدين و المتخصصين في الفقه والحقوق الإسلامية أن يجعلوا آراء المتخصصين في حقول مثل علم الاجتماع أو علم النفس، وهي حقول متعلقة بعلم الإنسان ولا تتعلق بحالات وموضوعات خاصة، أن يجعلوها ملاكاً ومعياراً لتنظيراتهم الفقهية. نعم، في المسائل الخاصة ومعرفة الموضوعات التي أحيلت إلى العرف العام والخاص، يستفيد الفقيه من آراء الخبراء والمختصين في مختلف الحقول العلمية.

١ - حقوق الإنسان والينبغيات الفلسفية:

عرض الدكتور شبستری حول البحوث الجديدة في حقوق الإنسان أفكاراً يمكن لنقلها ونقدها أن يكونا نافعين في إيضاح هذا النقاش أكثر.

تطرح في العصر الحديث، وعلى صعيد حقوق الإنسان، ثلاثة أنماط من الحقوق الأساسية، هي:

١ - حقوق الحريات السياسية مثل حرية التعبير عن المعتقد، وحرية الدين، وحرية المهنة، و.... .

٢ - حقوق كون الإنسان مواطناً مقابل الدولة. بعبارة أخرى حقوق مشاركة الإنسان ونشاطه وسهمه فى إدارة المجتمع باعتباره مواطناً.

٣ ـ الحقوق الاجتماعية لكل فرد من حيث هو عضو في المجتمع. بعبارة أخرى، حقوق التمتع بالحد الأدنى من الحياة اللائقة.

هذه الأنماط الثلاثة من الحقوق نابعة من أوامر ودساتير وأحكام فلسفية، فالسؤال القائل: هل للإنسان حق الحرية؟ وإذا تم تحليل حقه في الحرية، فإلى كم نوع من الحرية سيتوزع هذا الحق؟ (حرية شخصية، وحرية العقيدة، وحرية التعبير عن الرأي، وحرية الدين، وحرية التجمعات والتنظيمات والمطبوعات والصحافة، وما إلى ذلك)، والسؤال: ما هي حقوق المواطنة وما هو مفهوم المواطنة؟ وما هي حقوق

العضوية في المجتمع؟ ولماذا يجب أن يتمتع الإنسان داخل المجتمع بالحدّ الأدنى من الإمكانيات الرفاهية الجديرة بالإنسان؟ هذه كلها أسئلة فلسفية. النقطة البالغة الأهمية هي أن كل هذه البحوث الفلسفية الجديدة تتعلق بالحياة الاجتماعية للإنسان وبعلاقة أفراد البشر بعضهم ببعض، وبكيفية تنظيم بنية المجتمع ونظام الحكم والشؤون السياسية، وليس بالسعادة المعنوية للإنسان وعلاقته بالله مما ينبغي البحث عنه في الدين والإلهيات(٤٢). هنا ينبغي التأكيد على أن مفكرينا الدينيين يجب أن يتجنبوا خلطاً خطيراً في المباحث غالباً ما يداهمهم في مثل هذه النقاشات، وهو خلط حقوق الله على الإنسان بحقوق الناس بعضهم على بعض في ساحة الحياة الاجتماعية. قضية حق الحريات وحقوق المواطنة والحقوق الاجتماعية (حقوق الإنسان) والعدالة، قضية تختص بالفلسفة العملية وتطرح على صعيد علاقات البشر بعضهم ببعض، وليس على صعيد علاقة الإنسان بالله. حقوق الإنسان والعدالة هما أساس حقوق الأفراد والناس بعضهم على البعض الآخر في دائرة الحياة الاجتماعية وحدودها العادلة، وليسا من حقوق الإنسان على الله. من باب المثال ليس محتوى حق التدين وحرية الدين هو أن من حق الإنسان إنكار الله أو تغيير دينه. هذا المبحث مبحث كلامي ولا صلة له بعالم السياسة والفلسفة العملية.

محتوى مبحث حرية الدين وحرية التعبير عن الرأي في عالم السياسة هو: هل مسموح للفرد حيال سائر أفراد المجتمع ونظام الحكم أن ينكر الله أو يغيّر دينه؟ إذا أعطي الإنسان مثل هذا الحق فسيكون معنى ذلك أن أفراد المجتمع أو الدولة ليس من حقهم التدخل في دين الأفراد، وليس أن الله لا يحق له محاسبة الإنسان ومؤاخذته على هذا العمل(٤٣).

٢ ـ حقوق الإنسان والفلسفات المنافسة:

القول بأن النقاش حول حقوق الإنسان بالنحو الذي يطرح عليه في العالم

الحديث، نقاش فلسفي، قول قويم صائب. ولكن ينبغي والحال هذه تقبل إمكانية طرح آراء وتصورات فلسفية متباينة حول هذا الموضوع، ويجب عدم قصر الآراء الفلسفية في هذا الموضوع على الفلاسفة الغربيين، ثم الطلب من أتباع المدارس الأخرى أن يختاروا أحد التصورات الفلسفية أو رأي الفلاسفة الغربيين، لأنه لم يقم أي دليل عقلي أو غير عقلي معتبر على مثل هذه الفرضية. وفي هذه الحالة سيكون من حق فلاسفة المجتمعات المتنوعة، وفي ضوء مبانيهم العقيدية أو الدينية، أن يخوضوا في البحث الفلسفي حول حقوق الإنسان وإبداء آرائهم بهذا الشأن، وأن تكون لهم نظراتهم النقدية حيال الآراء الفلسفية للمدارس والفلاسفة الغربيين حول هذا الموضوع، وأن لا يقبلوها، أو يردّوا عليها، أو يعملوا على إصلاحها وتشذيبها واستكمالها.

للأستاذ الشيخ مرتضى مطهري كلمة جامعة تنويرية في هذا المضمار لا بأس أن نراجعها هنا:

ميثاق حقوق الإنسان ليس من نوع الشؤون التعاقدية التي بوسع السلطات التشريعية في البلدان المختلفة أن تصادق أو لا تصادق عليه. إنما يناقش ميثاق حقوق الإنسان حقوق الإنسان التي لا يمكن سلبها أو إسقاطها عنه، ويطرح حقوقاً هي على حد ادعاء هذا الميثاق ضرورية لحيثية الإنسان وإنسانيته، وقد قررتها له الخلقة المقتدرة، بمعنى أن المبدأ والأصل والقوة التي منحت الإنسان العقل والإرادة والشرف الإنساني منحت الإنسان أيضاً هذه الحقوق طبقاً لادعاء ميثاق حقوق الإنسان. ميثاق حقوق الإنسان فلسفة وليس قانوناً، ويجب أن يحظى بتأييد الفلاسفة لا بمصادقة نواب المجالس التشريعية عليه. مجالس النواب أو الأعيان أو الشيوخ لا يمكنها عن طريق عمليات التصويت والقيام والقعود سنّ فلسفات للناس. عندما يصدر مثل هذا الميثاق من قبل جماعة من المفكرين والفلاسفة، فعلى الشعوب أن تضعه بين يدي فلاسفتها ومجتهديها في الحقوق، وإذا حظي بتأييد فلاسفة ذلك الشعب ومفكريه

فسيكون من واجب كل أفراد الشعب مراعاته كحقائق متعالية على القانون، وسيكون من واجب السلطة التشريعية أن لا تصادق على قوانين تتعارض معه.

ما لم تقتنع الشعوب الأخرى وحسب آرائها ومنطلقاتها بوجود مثل هذه الحقوق في الطبيعة وعلى هذه الشاكلة والنحو، فلن تكون ملزمة بمراعاتها. أضف إلى ذلك أن هذه الأمور ليست من الأمور التجريبية والمختبرية التي تحتاج إلى أدوات ومختبرات وما إلى ذلك، حتى يقال إن مثل هذه الأدوات متاحه ومتوفرة للغربيين وغير متوفرة لغيرهم من الشعوب. إنها ليست فلق الذرة الذي يحتكر البعض أسراره وأدواته، بل هي فلسفة ومنطق، وأدواتها العقل والقدرات الاستدلالية والبرهانية(٤٤).

٢ ـ العلماء الغربيون وتفوّق الحقوق الإسلامية:

أكدت طائفة من العلماء والحقوقيين الغربيين على جدارة النظام الإسلامي في الاستجابة لاحتياجات المجتمع البشري الحديث، بل وتفوّقه على النظم الحقوقية البشرية. ومثل هذه الآراء والتصورات يمكن أن تكون ذات مغزى ودروس لذوي التوجهات المغايرة ممن يعتبرون تفوق حقوق الإنسان الغربية على النظام الحقوقي الإسلامي من المسلمات، فتدعوهم إلى التريّث قليلاً والتفكير والتأمل في مواقفهم الفكرية والتفطن إلى عدم صوابها. ونذكر فيما يأتي بعض النماذج على ذلك:

١ ـ قبل سنين أقيم في شعبة الحقوق بالاتحاد الحكومي للحقوق المقارنة في كلية الحقوق بباريس مؤتمر يهدف إلى مناقشة الفقه الإسلامي تحت عنوان «أسبوع الفقه الإسلامي»، وقد دُعي إليه لفيف من المستشرقين وأساتذة الحقوق والقانون من بلدان أوربية وإسلامية. وقد اختارت الأمانة العامة للاتحاد خمسة مواضيع فقهية تحدث الأعضاء عنها في محاضراتهم. وفي هذه المحاضرات اعترف علماء الحقوق والمستشرقون المعروفون من فرنسا وغيرها من البلدان بعظمة الفقه الإسلامي وأهميته



وشموليته، وأيّدوا صلاحيته للمجتمعات البشرية في كل العصور. وقال ممثل المحامين في باريس خلال أيام المؤتمر:

لا أدري كيف أوفّق بين هذين الأمرين المتناقضين؟ من جهة يروّجون بمختلف الوسائل والأساليب الإعلامية وفي كل مكان لأفكار مفادها أن الفقه الإسلامي ليس له صلاحية أن يكون أساساً للتشريع لسدّ الاحتياجات والضرورات الاجتماعية في العصر الحاضر، ومن جهة أخرى نسمع في هذه المؤتمرات والمحاضرات وبعد بحوث وتحقيقات علمية وتدقيقات تحقيقية من قبل المختصين، أفكاراً وآراء تكشف ببراهين متينة وعلى أساس النصوص والقواعد الفقهية الموجودة المتقنة، عن بطلان تلك الموجات الإعلامية.

و في ختام هذا المؤتمر وقّع المشاركون من الحقوقيين وخبراء القانون بياناً أيّدوا فيه جميعهم عظمة الفقه الإسلامي ورصانته ومتانته، وأعلنوا عن صلاحيته للاستجابة لكل مسائل المجتمعات البشرية واحتياجاتها. وفي نهاية المطاف أبدى المشاركون رغبتهم في استمرار «أسبوع الفقه الإسلامي»، ولكن للأسف حال بعضهم دون استمرار هذا النشاط[٤٥].



٢ ـ يقول روبرت هوغوت جاكسون المدّعي العام في ديوان الولايات المتحدة الأمريكية مقارناً بين الحقوق في أمريكا والحقوق الإسلامية:

القانون في أمريكا لا يعيّن الواجبات الدينية، بل يلغيها في الحقيقة. للقانون في أمريكا صلة ضئيلة بتنفيذ الواجبات الأخلاقية. والواقع أن الفرد الأمريكي في الوقت الذي يمكن أن يكون من الناحية الأخلاقية فرداً مطيعاً للقانون وملتزماً به، قد يكون فرداً منحطاً وفاسداً. وعلى العكس من ذلك، ينبوع تشريع القوانين في الحقوق الإسلامية هو الإرادة الإلهية؛ الإرادة التي انكشفت وتجلت لرسول الله محمد صلى الله عليه وآله. هذا القانون وهذه الإرادة الإلهية تعتبر كل المؤمنين مجتمعاً واحداً رغم أنه يتشكل من

قبائل وعشائر متنوعة متعددة تعيش في مناطق بعيدة عن بعضها. الدين هنا هو القوة التي تربط الجماعة وتوحدها، وليس الوطنية أو الحدود الجغرافية. هنا الدولة نفسها تطيع القرآن وتأتمر بأوامره. من وجهة نظر المؤمن، هذا العالم معبر وممر إلى العالم الآخر الذي هو العالم الأبدي. والقرآن يرسم القواعد والقوانين والسلوكيات التي يتبعها الأفراد في علاقاتهم بعضهم مع بعض، ومع المجتمع لتضمن الانتقال السليم من هذه الدنيا إلى العالم الآخر. لا يمكن فصل النظريات السياسية أو القضائية عن تعاليم الرسول محمد صلى الله عليه وآله التي تقرر أسلوب تصرفه تجاه الأصول الدينية، وأسلوب الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية.

مع أننا قد نشكّك في الإلهام الديني للحقوق في البلدان الإسلامية، بيد أن هذه الحقوق تعلمنا كثيراً من الدروس البالغة الأهمية في تطبيق القوانين. لقد آن الأوان الآن لكي لا نعتبر أنفسنا المجتمع الوحيد الذي يحبّ العدالة أو الذي يفهم معنى العدالة، لأن البلدان الإسلامية جعلت هذا الهدف نصب أعينها في أنظمتها القانونية، وفي تجاربهم دروس قيمة لنا[٤٦].

٣ ـ عرض مارسيل بوازار في كتابه «الإسلام وحقوق الإنسان» أفكاراً جد قيمة حول الحقوق الإسلامية، وأكد على وجه الإجمال على تفوق نظام الحقوق الإسلامية على غيره من النظم الحقوقية، بما في ذلك نظام حقوق الإنسان الحديثة في الغرب. فيما يأتي مقتطفات من عباراته:

أ ـ أتباع الإسلام الحقيقيون يعتبرون تعاليم القرآن حقيقةً أبديةً متعالية لها قيمتها واعتبارها إلى آخر الزمان. صفات الجديد والقديم لا تصدق على الكلام الإلهي، والقرآن حقيقة ثابتة باقية لا سبيل لتحولات التاريخ وتقلباته إليها.

كاتب هذه السطور، وبدون أن يتقصد – بحق – الإشفاق على الإسلام، يرمي إلى مجرد عرض نقاط مختصرة بوسعها وضع الفكر الإسلامي أمام أنظار طلاب

الحقيقة والسائرين في سبيلها. لقد راعى الإسلام، بأهدافه السامية الراقية، حقوق الإنسان وحرياته على أفضل نحو، وسعى إلى تأسيس مجتمع لا أثر فيه للتمييز العنصري والطبقي. العدالة الاجتماعية في الإسلام ظاهره شاملة عامة تنبع من القانون الإلهي الرفيع.

القيم التي تحدث عنها القرآن الكريم بقيت لحد الآن بكرة جديدة لم تنتقل إلى حيّز الفعل والتطبيق. وهكذا، بمستطاع المسلمين في عصرنا الراهن أن يضطلعوا بتعاون قيّم لأجل بناء عالم أفضل وأكثر إنسانية(٤٧).

ب ـ نزول الكتاب السماوي (القرآن الكريم) على الرسول محمد ﷺ لم يكن لمجرد تغيير تقاليد العرب الجاهليين وأخلاقهم. القرآن كتاب يحتوي أوامر متجانسة وكاملة يمكن تماماً تطبيقها في الظروف التاريخية والضرورات الاجتماعية المتنوعة(٤٨).

ج ـ الإسلام باعتباره ديانة سماوية، عرض في كثير من الحالات نظماً فكرية وأخلاقية مهمة أكمل وأكثر عملانية بكثير من الإيديولوجيات الغربية. في معرض المقارنة مع الإيديولوجيات الفلسفية الغربية، ومعظمها خيالية وغير عملية، تنتهج الديانة الإسلامية أصولاً أخلاقية إنسانية تعتمد على الوحي الإلهي، وتقوم على توجهات وإرشادات عملية، وتضمن نظام المجتمع البشري أكثر من توجهات الفلاسفة وإرشاداتهم(٤٩).

٤ ـ الدين والعلاقات الاجتماعية بين البشر :

كلام الدكتور شبستري بأن المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان تعود إلى علاقة البشر بعضهم ببعض وتوضح حقوق الأفراد والأشخاص بعضهم حيال بعض، كلام مقبول، إلّا أن قوله إن العلاقات الاجتماعية بين البشر والأفراد منفصلة تماماً عن دائرة علاقة الإنسان بالله، قول غير مقبول، إذ يمكن افتراض أن يكون للإنسان نوعان من



العلاقة بالله، إحداهما العلاقة الفردية المباشرة والثانية العلاقة الاجتماعية غير المباشرة. إنّ الإنسان مخلوق من قبل الله وكائن تحت الولاية الإلهية العامة، فلا يخرج أي شأن من شؤونه عن نطاق علاقته بالله. من الناحية العقلية يمكن تماماً أن يحدد الدين منهج العلاقة المباشرة الفردية للإنسان بالله، ويحدد كذلك منهج ومسار علاقة الإنسان الاجتماعية وغير المباشرة بالله، وهذا ما يتجلى بكل وضوح بمراجعة الآيات القرآنية والروايات والأحاديث. وهذه حقيقة توصل لها حتى المستشرقون، وسبق أن ذكرنا بعض النماذج على ذلك:

لم تدوّن قوانين الإسلام على أساس بُعد واحد، والشارع المقدس اهتم بكافة جوانب الحياة الإنسانية المادية والمعنوية على اختلافها وتنوعها. الديانة الإسلامية مجموعة من التكاليف والأوامر تحدد منهج كل مسلم ومساره على المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية[٥٠].

لكلام شبستري قبلية علمانية، بمعنى أنه أخذ مأخذ المسلمات أن الدين ليست له قوانين وأوامر في حيّز الشؤون الاجتماعية، وأوامره تختص بعلاقة الإنسان بربه. وعلى هذا الأساس قال إن قضايا حقوق الإنسان ولأنها لا ترتبط بعلاقة الإنسان بربه، لذا ليس للدين أحكامه وأوامره في شأنها. بيد أن هذا الافتراض أو القبلية غير صحيحة كما سبق أن ذكرنا، والأدلة العقلية والنقلية ترفضها. وفي هذه الحالة يمكن تصور أن الدين قرّر شروطاً وقيوداً بخصوص الحريات الاجتماعية للإنسان وطلب من المكلفين مراعاتها. هنا سيُطرح نمطان من حقوق الإنسان: أحدهما ديني والثاني علماني، وكل واحد منهما يقوم على فكر فلسفي خاص. والسؤال الأساسي الآن هو ما مبّرر أن ترجّح حقوق الإنسان العلمانية على حقوق الإنسان الدينية؟ ولماذا لا يمكن أو لا يجب التحدث عن عكس هذه المعادلة؟ هل مجرد أن حقوق الإنسان العلمانية من صياغة فلاسفة وسياسيين غربيين يمكن أن يمثل دليلاً منطقياً على أرجحيتها على حقوق الإنسان الإسلامية؟ ثم أليست النزعة المطلقة في التعامل مع حقوق الإنسان

العلمانية والأومانية نزعة جزمية غير منطقية تختبئ خلف عناوين الحداثة والتجديد الفكري؟!

الفصل الرابع

التعددية والنسبية المعرفية ونسبية فهم الدين

من مباني النزعة النسبية في فهم الدين التعددية في المعرفة. يعتقد الشيخ محمد مجتهد شبستري أن التعددية المعرفية من مكتسبات الفكر البشري في العصر الحديث. التطور الذي حصل في مضمار الفلسفة، و المتمثل فى أن البحوث الفلسفية بدلاً من أن تخوض في علم الوجود تتناول بالبحث عملية التفكير نفسها بطريقة فلسفية، أدّى إلى إقصاء الوجود كملاك ومعيار للحق ولمعرفة الحقيقية وتمييزها عن الخطأ، ولمّا لم يكن هناك معيار مسبق لتمييز الحقيقة من الخطأ تولّى الفكر البشري نفسه هذه المهمة، ومن جهة أخرى أدّى التنوع والتعدد في المعرفة إلى تعددية المعرفة. انتهاج هذا المعيار في الهرمنوطيقا يفضي إلى النسبية في فهم النصوص.

نمط التفكير الذي ظهر على الساحة الفكرية للإنسان الغربي يتمثل في تحرير الفكر من الوجود. إلى ما قبل ديكارت كان الفكر مرتبطاً بالوجود، وكانت الفلسفة فلسفة وجود، وكان المفترض فيها أن يعترفوا على ما هو موجود، ويتوصلوا إلى أحكامه وعوارضه بوصفه شيئاً موجوداً. ولذلك كان الحق هو «الوجود» والباطل هو «العدم»، والحقيقة هي العبارة التي تحكي عن الوجود وعوارضه. ومنذ أن أثار ديكارت البحوث الفلسفية الجديدة انفصل التفكير عن الوجود، وصار التفكير نفسه متعلق التفكير. منذ أن شرع الإنسان يفكر في التفكير نفسه لم يعد ثمة معيار ثابت وجزمي ونهائي لفحص صحّة العبارات وسقمها. إنه التفكير نفسه الذي يجب أن يقدم معياراً للتفكير والحق والباطل والحقيقة والخطأ. هذا النمط الجديد من التفكير

يريد أن يسوِّغ المعرفة بالمعرفة نفسها، وبظهوره ظهر منحى أساسي في الفكر يمتاز بتحرّر التفكير من الوجود.

هذا التحرّر الفكري معناه عدم وجود أي معيار محدد مسبقاً للتأكّد من صحة التفكير ومضامينه أو سقمها. حينما تسمحون بأن يكون التفكير نفسه معياراً للحق والباطل، تكونون في الواقع قد مهّدتم لانبثاق التعددية المعرفية. التعددية المعرفية ثمرة ذلك التحول الذي حصل في التفكير. وهو نفس التيار الفكري الذي تقدم في القرن العشرين خطوة أخرى إلى الأمام وأطلق فلسفة التحليل اللغوي. في هذه الفلسفة انعطف التفكير على اللغة واختص بها(٥١). يقول شبستري في موضع آخر:

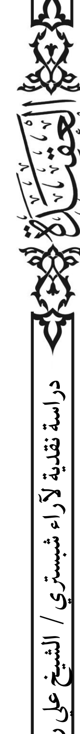
توجد اليوم أنماط متعددة من التفكير. فللتفكير العلمي - التجريبي أسلوبه وطريقته، والتفكير الظاهرياتي (الفينومينولوجي) له أسلوبه و طريقته، والتفكير القياسي له أسلوبه وطريقته. الأساليب التفكيرية المنيعة والجديرة بالدفاع في الوقت الحاضر كثيرة، وهذا هو معنى التعددية المعرفية. ليس ثمة من يستطيع إثبات أن هناك طريقة واحدة فقط من التفكير الصحيح. هذا شيء غير ممكن. لقد أصبح التفكير يساوي التفكير المنهجي، وأنماط التفكير المنهجي متعددة ومختلفة، وهذه هي التعددية المعرفية(٥٢).

ويقول أيضاً:

كل المعارف ظنية. لم يعد علم المعرفة (الإبيستيمولوجيا) في شك من أن معارفنا ليست عقلانية تماماً، إنما نعمل على ضبطها والتدقيق في مفاصلها وجوانبها لتظهر على شكل منظومة معرفية(٥٣).

تقييم ونقد :

العبارات السابقة تحتوي على ادعائين ينبغي تقييمها ونقدهما:



١ ـ العصر الحديث ومعيار التفكير: المعرفة تبرّر بالمعرفة لا بالواقع.

٢ ـ العصر الحديث والمناهج التفكيرية المتعددة.

١ ـ العصر الحديث ومعيار التفكير :

في الفكر الفلسفي الذي سبق ديكارت كانت الفلسفة تتوزع إلى قسمين: نظري وعملي. وكل واحد من هذين القسمين الفلسفيين (الفلسفة النظرية والفلسفة العملية) كان يتوزع إلى ثلاثة أجزاء أساسية. الفلسفة الأولى، والرياضيات، والطبيعيات هي الأجزاء الثلاثة للفلسفة النظرية. والأخلاق، والسياسة، وتدبير المنزل هي الأجزاء الثلاثة للفلسفة العملية. وكان التطابق أو عدم التطابق مع الوجود ملاك الحق والباطل في الفلسفة الأولى والطبيعيات، وليس في كل أقسام الفلسفة وأجزائها، فالأحكام الرياضية تنتمي للمفاهيم الذهنية لا للواقعيات الخارجية، مع أنها تنطبق على المصاديق الخارجية. كما أن حقيقة العبارات الأخلاقية وصحّتها تابعة للمصالح والمفاسد والسعادة والشقاء في المجتمع البشري. وسياسة المدن وتدبير المنزل تعود أخيراً إلى المصالح والمفاسد الإنسانية.

في الفلسفة الواقعية اعتبروا ملاك الحقيقة تطابق الإدراك مع «نفس الأمر» الذي يشمل الوجود الخارجي والوجود الذهني والمفاهيم والأمور الاعتبارية. وعلى هذا الأساس فإن الصدق والكذب والحق والباطل في أيّ إدراك وقضية وعبارة يتعين ويُعرف بما يتناسب و«نفس الأمر». نفس الأمر في القضايا الخارجية (نواب الشعب حضروا في مجلس الشورى) وضع متحقق، وفي القضايا الحقيقية (النار محرقة) يكون الواقع متحققاً ومقدراً، أي: خصوصية النار هي الإحراق. تشمل هذه الخصوصية النيران المتحققة والموجودة في الماضي وفي الحاضر، وتشمل كذلك النيران التي لم تتحقق لحد الآن، ولكن على افتراض وجودها سيكون لها هذه الخصوصية أيضاً. «نفس الأمر» بالنسبة للقضايا الاعتبارية واقع اعتباري يرجع بشكل من الأشكال إلى



الواقع الخارجي. و«نفس الأمر» في القضايا الذهنية واقع ذهني، فحين يقال إن الإنسان كلّي، فإن صفة الكلية تطلق هنا على الإنسان الذهني وليس الإنسان الخارجي الذي يتصف بصفة الجزئية والشخصية. وعليه، ففي الفلسفة القديمة أيضاً كان ملاك الحقيقة في بعض الحالات هو الذهن وليس العين أو الوضع الخارجي[٥٤].

إذا كان المراد من أن التفكير هو الذي يكشف عن معيار الحقيقة، أن الفكر البشري يصنع المعيار ويجعله جعلاً، فهذا قول غير صائب، لأن الإنسان من منطلق أنه تابع ومحتاج في وجوده، لن يستطيع أبداً تعيين ملاك الحق والباطل والحقيقة والخطأ بشكل مستقل، فتعيين ملاك الحق والباطل من شؤون الله الغنيّ بالذات والذي لا يحتاج إلى شيء في وجوده وفعله. ما يقدر عليه الفكر البشري هو معرفة ملاك الحق والباطل والحقيقة والخطأ في بعض المسائل والموضوعات. فكرة الاكتفاء بالعقل لتعيين الحقيقة وتشخيصها فكرة إلحادية لا تنسجم مع الرؤية الكونية الإلهية، وهي يقيناً لا تحظى بتأييد ديكارت وأتباعه من المدافعين عن الفلسفة الإلهية. لقد اعتبر الفلاسفة الواقعيون ملاك الحقيقة نفسَ الأمر الذي يشمل عالم الذهن وعالم العين وعالم الاعتبارات. ونفس الأمر من وجهة نظر الفلاسفة الإلهيين تجلٍّ لوجود الله وقدرته ومشيئته وحكمته.

في حدود ما يلوح من أعمال ديكارت وآثاره، يمكن القول إنه لم يفصل أبداً بين الحقيقة والوجود، ولم يحصر ملاك الحقيقة في التطابق الذهني للإدراك مع نفسه (مع الإدراك). لقد كان ديكارت فيلسوفاً واقعياً، بمعنى أنه يؤمن بوجود واقع عيني وراء الذهن، وكان يقول بإمكانية معرفة ذلك الواقع، وبأن ملاك المعرفة الصحيحة هو انطباق الذهن مع نفس الأمر. تجديد ديكارت في الفلسفة له صلته بمنهج التفكير الفلسفي أكثر مما يتعلق بموضوع الفلسفة. لقد أراد ديكارت في علم الوجود (الأنطولوجيا) والإلهيات (اللاهوت) أن يستخدم المنهج ذاته الذي استخدمه في الرياضيات. فالوضوح والتمايز والبداهة من خصوصيات المفاهيم الرياضية، وقد رنا

ديكارت إلى دراسة وتقييم المسائل الفلسفية بهذه الخصوصيات.

الحافز الرئيس لديكارت في طرحه هذا المنهج هو مجابهة نزعة التشكيك التي كان يروّج لها في ذلك العصر مونتني (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢ م) وغيره. يعتقد مونتني أن الشك هو أبرز علامات الحكمة، والذهن الطبيعي السليم لا يثق أبداً ثقةً مطلقةً بآرائه. في ذلك الزمن حيث ذهب بعض المتألهين إلى قبول التشكيك في المعرفة البشرية، لجأوا إلى «أصالة الإيمان»[٥٥] من أجل أن يجدوا فيها ملاذهم الآمن الموثوق في المعرفة. في مثل هذه الظروف انبرى ديكارت لمواجهة نزعة الشك وقال: لإن الرياضيات هو أكثر العلوم يقيناً وبرهاناً، ولا سبيل للشك والارتياب إلى قضاياه، فيجب اختيار منهج الرياضيات معياراً وملاكاً، ودراسة قضايا الفلسفة على أساسه ووفقاً له. ولأن القضايا الرياضية تمتاز بالوضوح والتمايز والبداهة فقد اقترح أن تعالج القضايا الفلسفية أيضاً وفقاً لهذه الخصوصيات، لذلك فقد شكك في الإدراكات المتعلقة بالإنسان والعالم ليرى هل ثمة إدراك يمكن العثور عليه يمتاز بتلك الخصوصيات المذكورة أم لا. وقد توصّل ديكارت في دراسته هذه إلى أنه لو أمكن الشك في كل شيء فلن يمكن الشك في أنه يشك، ولأن الشك نوع من التفكير، والشك والتفكير غير ممكنين من دون فرد يشك ويفكر، إذن فهو (إي: الإنسان المفكر والمشكك) موجود يقيناً. من هنا توصل إلى مبدئه الأصلي المعروف «أفكر، إذن أنا موجود»[٥٦].

يظهر من هذه العبارة وهي العبارة الأكثر أساسية في فلسفة ديكارت أن نظرته بشأن الحقيقة ترتبط بالوجود. إنه يروم إثبات وجوده العيني، ولذلك استعان بخصوصية التفكير أو الشك لوضوحها وبداهتها. عبارة «أفكر، إذن أنا موجود» عبارة حقيقية لأنها متطابقة مع الواقع العيني، و تطابقها مع الواقع يتم إثباته عن طريق وضوحها و بداهتها. بعد أن يثبت ديكارت وجوده عن طريق الشك والتفكير، ينتقل إلى إثبات وجود الله وعالم المادة، وهناك أيضاً يحاول الاستعانة بالمنهج الرياضي



والاعتماد على خصوصيات الوضوح والتمايز والبداهة.

إذن، معارضة ديكارت لأرسطو لم تكن في أنه فصل الفلسفة عن الوجود العيني و ربطها و حصرها بالوجود الذهني، إنما كانت معارضته لأرسطو في أن أرسطو يعتقد: لأن العلوم المختلفة لها موضوعات متنوّعة لذا لا يمكن استخدام منهج واحد لدراستها كلها، أما ديكارت فأكّد على إمكانية دراسة جميع العلوم بمنهج الرياضيات(٥٧).

يتضح مما سبق عدم صواب التعددية المعرفية التي يعتبرها شبستري نتيجةً تتمخض عنها تحليلاته. حسب ادعائه فإن تحرر الفكر الحديث من الوجود وارتباطه بالفكر نفسه أدى إلى غياب أي معيار محدد مسبقاً لفحص صحة أو سقم التفكير ومضامينه، والتفكير نفسه يرسم معيار معرفة الحق والباطل. ولأن الفكر غير منيع إزاء التباينات والتعددية، أي إنه يمكن أن يكون متعدداً ومتنوعاً، لذا سيكون ملاك الحقيقة (أو ملاكات الحقيقة) متبايناً ومتعدداً، وهذا ما يعدّ مبنى للتعددية المعرفية. حصيلة هذا المبنى في البحوث التفسيرية هي تعددية القراءات نتيجة لتعددية الحقيقة.

هناك كثير من الآراء المتنوّعة والمختلفة المطروحة حول ماهية الحقيقة. وهذا ما لا نقاش فيه، فقد كانت هذه الآراء مطروحةً على مرّ تاريخ الفكر الإنساني، ولا تعدّ من مميزات العصر الحديث. من جهة أخرى، تعدّ فكرة تطابق الإدراك مع الواقع ونفس الأمر بمعناه الواسع من أشهر الآراء حول ماهية الحقيقة وأكثرها أنصاراً. كل الفلاسفة الواقعيين في العصور القديمة والحديثة هم من أنصار هذه النظرية. ومن وجهة نظرهم يوجد للحقيقة معيار ثابت واحد هو تطابق الإدراك مع الواقع ونفس الأمر. إذن لن تكون هناك تعددية معرفية مبتنية على أساس الحقيقة، ومن بين الأفكار المختلفة وغير المنسجمة، ستبقى الفكرة الحقيقية التي تعدّ متصفة بالحق والواقع هي دائماً تلك التي تتطابق مع الواقع.

نعم، فريق من الفلاسفة اعتبروا ما ينطوي عليه الإدراك من مصلحة هو ملاك الحقيقة. على أساس مثل هذا الملاك قد تكون الفكرة الواحدة حقيقية في زمنين مختلفين، كما أن الفكرتين المتعارضتين يمكن أن يكون كلاهما حقيقياً في زمنين مختلفين، بمعنى أن الحقيقة ستكون متعددة من حيث المصداق. هذه النظرية يمكن أن تمهّد للتعددية المعرفية. وكذا الحال بالنسبة لرؤية الذين يعتبرون الحقيقة متحولة ذاتياً، كأنصار المادية الدياليكتيكية.

ولكن ينبغي عدم تعميم هذه التصورات الفلسفية والمعرفية واعتبارها من مميزات الفكر الفلسفي في العصر الحديث. وكما ذكرنا مراراً ينبغي عند التعامل مع العقائد والآراء الفلسفية عدم التعاطي معها بطريقة انتقائية، واعتبار ما ينسجم مع عقيدتنا أو ذوقنا من أفكار العصر الحديث، والحكم على الأفكار الأخرى بأنها قديمة وتفتقر للقيمة المعرفية. توجد في العصر الحديث صنوف شتى من الآراء والتصورات حول القضايا الفلسفية والمعرفية ينبغي تقييمها والحكم عليها بدون ميول ونزعات مسبقة وعلى أساس المعايير العقلية. وعليه، بالنظر إلى أن الفكر الواقعي لا يزال في العصر الحديث يجتذب الكثير من الأتباع والأنصار، لذا يجب عدم اعتباره فكراً ينتمي للقرون الغابرة، ولا قيمة له، واختيار الأفكار النسبية باعتبارها الآراء العصرية الحديثة التي تمثل المعيار الصحيح. ليست الأفكار النسبية مما يجمع عليه المفكرون في هذا العصر، حتى نحتج بهذا الإجماع (على فرض صحّة الاحتجاج بمثل هذا الإجماع) لنحكم على الأفكار الواقعية والعينية بعدم الكفاءة وقلة الاعتبار.

٢ ـ العصر الحديث ومناهج التفكير المتنوّعة :

لا جدال في أن مناهج التفكير وأساليبه متنوعة، إنما يدور النقاش حول قول شبستري: «لا يمكن إثبات صحة أي منهج من المناهج». قوله هذا يترك علم مناهج (متدولوجيا) العلوم عقيماً وعبثياً. لقد تميّز علم مناهج العلوم دوماً بأهمية خاصة،



وتتجلى أهميته اليوم أكثر. الخطأ الذي حدث في هذا المضمار هو أن جماعة حاولوا دراسة العلوم كلها بمنهج واحد. في القرون الوسطى كان المنهج الغالب هو المنهج القياسي، وكانت المناهج الاستقرائية والتجريبية مغضوباً عليها.

هذا الخطأ كان من شأنه إيقاف العلوم التجريبية وحبسها. وفي العصر الجديد ارتكب ديكارت هذا الخطأ بشكل آخر، لأنه اختار المنهج الرياضي معياراً لكل العلوم. الرأي الصائب في مجال علم مناهج العلوم هو أن لكل علم منهجاً خاصاً يتناسب مع موضوع ذلك العلم وأهدافه. المنهج القياسي مفيد في الفيزياء. والمنهج التجريبي نافع في علم الطبيعة، وفي البحوث التاريخية يبدو أن المنهج الظاهرياتي (الفينومينولوجي) التاريخي هو المجدي.

و بالنتيجة، إذا كان المقصود أن أيّاً من المناهج القياسية والتجريبية والظاهرياتية و... لا يمكن اعتباره المنهج المعرفي الوحيد الصالح لكل العلوم، فإن هذا الرأي صائب وقويم، ولكن إذا كان المراد أن أيّاً من هذه المناهج لا يصلح لأن يكون معياراً لأيّ من العلوم، فهذا الكلام غير صحيح. إن هذه الفكرة تنقض وتحبط حتى النظريات المناهجية للدكتور شبستري نفسه. الهرمنوطيقا الفلسفية، والفينومينولوجيا التاريخية، والتجربة الدينية، هي الأصول والقواعد التي يعتمدها شبستري لدراسة الدين، وقد أوصى علماء الدين بالأخذ بها واعتمادها، وانتقد المنحى التقليدي في معرفة الدين لعدم مراعاته إيّاها. وقد قال حول الهرمنوطيقا:

ما يفتقر إليه المسلمون اليوم هو الهرمنوطيقا الفلسفية التي تهدف إلى عرض فهم مقبول وعقلاني ومنيع للكتاب والسنة. هذا الغياب أدى إلى أن لا يقوم اجتهاد الفقهاء المسلمون في شتى الأبواب الفقهية في العصر الحاضر، على نظرية هرمنوطيقية مقبولة ورصينة[٥٨].

و قال حول منهج علم الدين التاريخي:

من أجل معرفة رسالة الإسلام ودعوة الإسلام ودعوة الرسول الأكرم ﷺ علينا الاستعانة بعلم الدين التاريخي. وعلم الدين التاريخي هو أن نعتبر كل الظواهر الدينية المتكوّنة حول ما نسمّيه بالإسلام، منظومةً رمزية ذات معنى، ثم نعمد إلى حلّ رموز وتحليل هذه المنظومة المعنائية التي تشكلت على نحو تاريخي وكوّنت نظاماً معيناً[٥٩].

و قال حول التجربة الدينية:

ثمة إطاران مرجعيان حول فهم حقيقة الوحي، أحدهما المرجعية المعرفية الفلسفية والأرسطية الشائعة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، والثانية المرجعية الدينية المتمثلة بالتجربة الدينية، التي أطلقت حديثاً وحظيت بالقبول والإقبال عليها[٦٠].

بناءً على التعددية المعرفية، لن تعود أصول علم الدين وقواعده المذكورة أكثر من معارف ظنية وفي حدود الفرضيات الممكنة الطرح، وستكون الأصول والقواعد المنافسة أيضاً ممكنة الطرح ومنيعة وجديرة بالدفاع عنها. وعلى هذا الأساس ستبدو نقود شبستري للقراءة الرسمية للدين فاقدة للاعتبار، لأن نقد المنهج لا يكون معتبراً إلّا إذا أثبت عدم صحة ذلك المنهج، وهذا شيء ممكن بالارتكاز على الواقعية المعرفية لا بالتوكّؤ على التعددية المعرفية.

الفصل الخامس

قابلية الموضوعات للتغير والتحديات التي تواجه الفقه السياسي

يعتقد الشيخ محمد مجتهد شبستري أن النظام الفقهي الإسلامي في حيّز العبادات والمعاملات لا يواجه مشكلة تذكر، ويمكن بمراعاة متطلبات الزمان والمكان الإجابة عن المسائل المستحدثة في هذا الباب، ومن ثمَّ فهذا النظام الفقهي

لم يفقد قواعده وأرضيته العقلائية:

تدل الدراسات والتدقيقات على أن الإطار الأصلي الموجود في العبادات والمعاملات الإسلامية لا ينال من المصالح الشرعية للمسلمين في العصر الحديث ولا من مصالحهم العقلائية. الفتاوى والنظريات الموجودة في هذين النطاقين لا تزال قادرة على تأمين المقاصد الخمسة للشريعة. وثمة حالات استثنائية يعمل فيها الفقهاء أنفسهم بالاجتهاد الجديد، أو كما اصطلح عليه مؤخراً، الاجتهاد في الزمان والمكان، ويحافظون على التوازن بين فقه العبادات والمعاملات وبين عقلانية العصر الراهن(٦١).

و لكنه يزعم أن الفقه السياسي في الإسلام فقد أرضيته العقلائية، والسبب في ذلك هو حصول تطور موضوعي هائل في هذا المضمار، والمسائل السياسية في العصر الحاضر تختلف تمام الاختلاف عن المسائل السياسية في العصور الماضية. ومن جهة أخرى، لأن المفاهيم والأحكام الإسلامية المتعلقة بهذا الحيّز تختص بالموضوعات والمسائل السياسية في العصر الماضي، فإنها لن تنفع شيئاً فيما يتصل بالموضوعات والمسائل السياسية الجديدة، ولن تكون منسجمة مع المناهج العقلانية الجديدة في المضمار السياسي، ومن ثمَّ لا يمكن سوى الأخذ بالتوجهات العامة للمفاهيم والأحكام السياسية الواردة في الكتاب والسنة، واستخدامها في ضوء المناهج السياسية المعاصرة. يقول شبستري لإثبات هذا الادعاء:

جانب كبير من الفتاوى والنظريات الفقهية في باب السياسات يتعلق بالحدود والديات والقصاص والشهادة والقضاء والبيعة والولاية العامة وما إلى ذلك.

ثم يذكر بأن واقع العصر الحديث قد تغيّر فيما يتعلق بهذه المسائل، وهذا الواقع يعبّر عن نفسه في الأسئلة المطروحة على هذا الصعيد في الزمن الحاضر. وبالمستطاع ملاحظة نموذجين أساسيين لهذه الأسئلة في النظام الجزائي ونظام الحكم. السؤال



الرئيس في باب «الجرائم والعقوبات» هو: بأيّ نظام جزائي وقضائي يمكن الحيلولة دون وقوع الجرائم وتكررها وشيوعها أو الاستجابة للضمير الأخلاقي للمجتمع، وتأمين العدالة؟ والسؤال الأصلي في باب نظام الحكم والولاية العامة هو كيف يجب الحكم في الوقت الراهن بحيث نبقى بمنأى عن المضار والآفات وعواقب السوء التي يسببها تمركز السلطة؟ ما هو النظام الاجتماعي والسياسي العادل؟

يعتقد شبستري أنه بعد دراسة الفتاوى والنظريات الفقهية في حقل السياسة يتضح أن هذه الفتاوى لا علاقة لها بتلك الأسئلة، ولا تهتم للإجابة عنها. طبعاً هو يلفت في بداية المطاف إلى أنه لا يناقش قضية هل توجد في الكتاب والسنة نصوص حول هذه الموضوعات أم لا، إنما يناقش أن الفتاوى المستمدة من تلك النصوص (كآيات القصاص وغيرها) لا تجيب عن أسئلة العصر الحديث، ولا تلبّي مطامح وأهداف العقلاء في هذا الزمن، ومن ثمَّ فقد خرج الفقه السياسي عن أرضيته العقلانية. وفي نهاية المطاف نراه يعود إلى النصوص ويقول:

النصوص المختصة بالسياسات كانت مرتبطة بالثقافة والواقعيات الاجتماعية لعصر النزول، وترمي إلى تنظيم تلك الواقعيات تنظيماً أخلاقياً عادلاً.

و الدليل الذي يقيمه على ذلك هو أن ثقافة الثأر والانتقام الظالم كانت سائدة في عصر نزول القرآن، وكان الأقوياء يتعدون لأبسط الذرائع على أموال الآخرين وأرواحهم. أحياناً كان يقتل من قبيلة عدة أشخاص بسبب مقتل شخص واحد من قبيلة أخرى، أو كانوا يطلقون مذبحة في قبيلة ما انتقاماً لاعتداء جنسي بذريعة إعادة ماء الوجه، أو ينهبون أموال الآخرين بذريعة وقوع سرقة. في مثل هذه الظروف أمر رسول الأكرم ﷺ بأنه لا يمكن في مقابل القتل إلّا الاقتصاص من القاتل، وفي مقابل إتلاف العين لا يمكن سوى إتلاف عين، وفي خصوص الزنا متى ما ثبت هذا الذنب بشروط خاصة (شهادة أربعة شهود عدول أو اعترف الزاني على نفسه أربع مرات) يجب إقامة الحد الشرعي على الزناة. والسرقة إذا ما ثبتت بشروط معينة يجب إقامة

حدها الشرعي على السارق، وليس بأيّ شكل من الأشكال. إذن، أراد الإسلام بهذه الأحكام السيطرة على ثقافة الانتقام الظالم التي سادت في ذلك العصر، وإصلاحها وتبديلها إلى انتقام عادل، والغاية من ذلك هو التشريع من موضع الحكم المركزي للحيلولة دون تكرار الجرائم(٦٢).

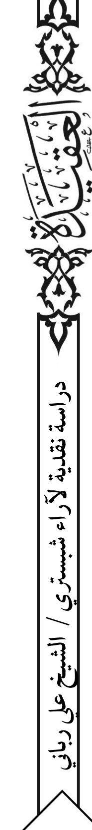
يسوق الدكتور شبستري شاهدين لتبيين ادعائه:

١ ـ من وجهة نظره، وردت مفردة القصاص في آية القصاص(٦٣) مقابل مفردة الاعتداء، واعتبرت مصداقاً للتخفيف والرحمة. وفي الآية إلى جانب ذلك دعوة إلى غضّ الطرف حتى عن القصاص والعمل بالعفو. هذه التركيبة تدل على طرح قضية أخلاقية في القصاص القرآني، وليس قضية جزائية(٦٤).

٢ ـ في الفقه الإسلامي يثبت الزنا عند القاضي بشهادة أربعة رجال عدول أو ثلاثة رجال عدول وامرأتين عادلتين شاهدوا فعل الزنا مشاهدة شخصية مباشرة وبصورة كاملة، أو إنه يثبت باعتراف الزاني على نفسه أربع مرات. لقد تشدد الفقهاء في ثبوت فعل الزنا إلى درجة أنهم قالوا إنه لو شهد شاهد بذلك، ولم يشهد الآخرون، فإن الشاهد الأول يحدّ بحدّ القذف (نسبة الزنا إلى غيره). طبعاً تستند هذه الفتاوى إلى روايات وردت عن صدر الإسلام. هذا أسلوب خاص لإثبات الزنا وهو نادر الوقوع، ليس له ماهية القوانين الجزائية التي تسنّها الحكومات بهدف الحيلولة دون تكرار الجرائم، والهدف منه إصلاح تقليد العقوبة والانتقام وتقليص حالات الاتهام ونسبة الزنا إلى الآخرين. إذن، هدف الرسول الأكرم ﷺ لم يكن تشريع قانون جزائي للمعاقبة على جريمة الزنا(٦٥).

١ ـ الطابع فوق التاريخي للحدود الإسلامية :

مخاطبة المؤمنين والعقلاء بالخطاب القرآني الوارد في آية القصاص تدل على الطابع فوق التاريخي لهذه الآية، وتخصيصها بزمن الرسالة يحتاج إلى دليل واضح متين



من العقل أو الوحي، ومثل هذا الدليل غير متوفر. مبدئياً، متى ما كان موضوع الحكم موجوداً سيكون رفع الحكم عن ذلك الموضوع في الأزمنة اللاحقة بمعنى نسخ الحكم الشرعي، ونسخ الحكم الشرعي بحاجة إلى دليل قويم رصين، ولا يمكن إثبات ذلك بالحدس والظن. من حيث القواعد اللغوية لا يوجد أي فرق بين الخطاب «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام»[٦٦] والخطاب «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص»[٦٧]. إذا كان الخطاب الأول فوق تاريخي كان الخطاب الثاني كذلك. والدكتور شبستري يوافق الطابع فوق التاريخي للحكم الأول.

ومن سياق الآية الخاصة بحد الزنا أيضاً يتجلى طابعها فوق التاريخي بكل وضوح. في هذه الآية رغم عدم استخدام مفردات مثل «المؤمنين» و«أولي الألباب»، ولكن يتضح من ضمائر المخاطب والجمع «فاجلدوا» و«لا تأخذكم بهما رأفة» وما إلى ذلك أن المراد هو عموم المؤمنين في الدين الإسلامي، وليس المسلمين في عصر الرسالة والنزول فقط. والشاهد على ذلك أمران: الأول الآية السابقة التي تشير إلى سورة النور، وتذكّر بأن هذه الآيات الإلهية البينة تبيّن ليعتبر منها أتباع القرآن والمؤمنون به: «سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكّرون»[٦٨]. وردت في هذه السورة مجموعة من المعارف العقيدية والأوامر الأخلاقية والأحكام الإسلامية في شتى المجالات لا ريب في أنها فوق تاريخية. القرينة الثانية الآية التالية لآية حدّ الزنا، والتي تبين الحكم الخاص بزواج الزناة: «الزاني لا ينكح إلّا زانية أو مشركة و الزانية لا ينكحها إلّا زانٍ أو مشرك، وحرّم ذلك على المؤمنين»[٦٩].

طبعاً بالتدبّر في سياق الآية وبالنظر للأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام يتبين أن هذا الحكم يختص بالزناة الذين لم يقم عليهم الحد ولم يتوبوا[٧٠]. على كل حال، يترتب الحكم المذكور على عنوان «الزاني والزانية» وإطلاقه يستوعب كل زمان ومكان. وكذلك الحال بالنسبة لعبارة «وحرّم ذلك على المؤمنين».

٢ ـ عنصر الأخلاق في الأحكام الإسلامية :

يتضح من اهتمام القرآن الكريم بمسألة العفو في إطار أحكام القصاص واستخدام تعبير «الأخوّة» لأولياء الدم أن القرآن لا ينظر في قانون القصاص من زاوية جزائية صرفة، إنما له نظرته الأخلاقية والتربوية أيضاً. بيد أن هذه الفكرة لا تتنافى مع الطابع الجزائي لقانون القصاص. النظرة الأخلاقية والتربوية للإسلام في تشريعاته لا تقتصر على قانون القصاص، إنما تسري في كل الأحكام الحقوقية سواء كانت جزائية أو سياسية أو مدنية أو غير ذلك. هذه النظرة ناتجة عن الرؤية الجامعة والمستوعبة للإسلام نحو الإنسان والتي تأخذ بنظر الاعتبار الجوانب العقلانية والأخلاقية والمادية والمعنوية والدنيوية والأخروية للكيان الإنساني.

٣ ـ الدور الرادع للحدود الإسلامية :

لا شك في أن قانون القصاص ينطوي على دور رادع للحيلولة دون تكرار وانتشار القتل عمداً في المجتمع الإنساني، والآية «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب» تقصد إلى هذا المعنى. أساساً لا يمكن افتراض أي قانون جزائي آخر يكون دوره في هذا الجانب أكثر تأثيراً من القصاص. بيد أن هذا لا يتنافى مع فكرة أن قانون القصاص منع حالات الانتقام الظالمة التي كانت سائدة في العصر الجاهلي، ويمكن اعتبار كلا الأمرين غرضاً وسبباً لتشريع حكم القصاص في الشريعة الإلهية. لذلك لا وجه لإصرار شبستري على حصر الغرض من حكم القصاص في الردع عن الانتقام الظالم الذي كان سائداً في عصر الرسالة.

يتصور الدكتور شبستري أن مفردة «اعتدى» جاءت في مقابل مفردة «القصاص». ويقول انطلاقاً من هذا التصور إن الغرض من القصاص كان الحيلولة دون الاعتداء على شكل عمليات انتقام وثأر شاعت في ثقافة العرب الجاهليين. والحال أنه بالتأمل في الآية يتجلى أن مفردة «اعتدى» جاءت في مقابل مفردة «العفو»،

أي متى ما تنازل شخص عن حقه في القصاص أو بدّله إلى الدية، فيجب عدم قصاص القاتل بعد العفو وأخذ الدية(٧١). إذن، مصداق التخفيف والرحمة ليس القصاص بل إمكانية العفو والتنازل عن القصاص وتبديله إلى دية.

و الحصيلة هي أن شبستري يقع في خطئين في تفسيره لآية القصاص: الأول أنه يعتبر القصاص مصداقاً للتخفيف والرحمة، ويضعه في مقابل «الاعتداء»، والحال أن مصداق التخفيف والرحمة هو إمكانية العفو وغضّ الطرف عن القصاص، ومصداق الاعتداء هو الجمع بين القصاص والعفو.

و إذن، مصداق الاعتداء في الآية ليس أن يقتصّوا من شخصين أو أكثر بدل الاقتصاص من شخص واحد. فهذا العمل مع أنه اعتداء وظلم، لكنه لا يمثل مدلول الآية. مدلول الآية كما سبق ذكره هو أن الجمع بين العفو عن القاتل وقبول الدية وبين القصاص يعدّ اعتداءً وظلماً. وعندما سئل الإمام الصادق عليه السلام في هذا الشأن، قال إن المراد هو أن يعفو شخص عن القاتل (يتنازل عن حقه في القصاص) أو يطلب الدية بدل القصاص أو يتصالح مع القاتل، ثم يقتله(٧٢).

و الخطأ الثاني الذي وقع فيه شبستري هو قوله: «إن القصاص مبعث حياة لأنه يقلص من حالات الانتقام والقتل، وإذا رفع يوماً فلن يكون ذلك بخلاف رأي القرآن والرسول»(٧٣).

لقد ارتكب شبستري هنا خطئين: الأول هو أن عبارة «وإن تعفوا خير لكم» التي اعتبرها تتمة لآية القصاص غير موجودة لا في آية القصاص ولا في أيّة آية أخرى من القرآن. ما ورد بشأن العفو في قضية القصاص هو عبارة «فمن عُفي له من أخيه شيءٌ». والخطأ الثاني هو أنه يحصر دور القصاص في حماية الإنسان في أنه لم يسمح بقتل أكثر من شخص واحد كقصاص على جريمة القتل، بمعنى أنه منع الانتقام الظالم، والحال أن مثل هذا الحصر لا دليل عليه، والآية «ولكم في القصاص حياة يا أولي

الألباب» يمكن أن تكون قد قصدت هذه الفكرة وقصدت في الوقت ذاته أن القصاص يردع الأفراد عن ارتكاب القتل العمدي.

يستشف من التدبر في الآية الخاصة بحدّ الزنا أن غرضها الأصلي الردع من انتشار الزنا كعمل قبيح في المجتمع الإسلامي، إذ جرى التأكيد أولاً على أنه يجب عدم التساهل في تنفيذ هذا الحكم الإلهي وعدم تغليب المشاعر العاطفية على الأهداف العقلانية: «ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله»، وثانياً يجب إقامة حدّ الزنا وسط جماعة من المؤمنين: «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين».

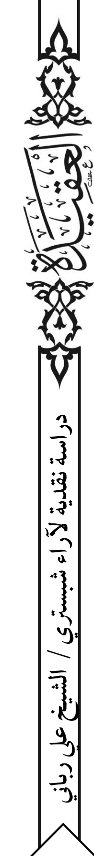
أما إن الإسلام تصعّب في إثبات ذلك فالسبب هو حراسة حيثية المؤمنين وسمعتهم، ولكي لا يستطيع هذا وذاك استغلال هذا القانون الإلهي بسهولة لإراقة ماء وجه الآخرين وانتهاك سمعتهم. بعبارة أخرى، راعى الإسلام في هذا الصدد مسألتين مهمتين:

أ ـ قرّر للزناة حداً شديداً وجعل إقامته وسط جماعة من المؤمنين، وحذّر من أيّ تعاطف ورأفة في تنفيذ هذا الحدّ الإلهي. هذه النقاط تصون المجتمع من شيوع الزنا وحتى من سهولة توفير ظروفه المساعدة، بمعنى أن الأشخاص الشهوانيين لن يستطيعوا القيام بمثل هذه الأعمال القبيحة بسهولة، فما لم يتأكدوا من عدم إمكانية إثباته لن يبادروا إلى ارتكابه.

ب ـ حرس الإسلام حريم حيثية أفراد العائلة وسمعتهم، فقد قرر لإثبات هذه المعصية شروطاً خاصة، حتى لا يستطيع أحد استغلال هذا القانون الإلهي لترضية ميوله ونزعاته النفسية.

٤ ـ الأحكام الجزائية والظروف الثقافية والاجتماعية :

نخلص من الإيضاحات السابقة إلى أن الأحكام الجزائية في الإسلام لا تختلف من حيث تعاليها على التاريخ عن سائر الأحكام الإسلامية في مجالات العبادات



والمعاملات. هذه الأحكام فوق تاريخية سواء من حيث القواعد اللغوية والتفسيرية أو من حيث مقاصد التشريع وأغراضه، ولا يوجد أيّ دليل معتبر على اختصاصها بعصر الرسالة والعهود الماضية.

نعم، هنا ينبغي عدم الغفلة عن نقطة وهي أن تطبيق الأحكام الاجتماعية والسياسية الإسلامية في كل عصر من العصور يستلزم توفر الأرضية الاجتماعية المناسبة لذلك. تطبيق الأحكام الإسلامية يمكن أن يثمر النتائج المنشودة إذا لم تكن الظروف والعوامل الثقافية والاقتصادية والسياسية على الضدّ منها. هذه العملية بحاجة إلى برمجة وإدارة صحيحة، وتستدعي إيمان مدراء الأجهزة الإدارية والحكومية في البلاد وتعاضدهم والتزامهم. متى ما جرى استلهام النموذج من المناهج العلمانية والليبرالية و احتذاء خطاها عن غير بصيرة بدل الإبداع والبناء من أجل توفير الظروف الثقافية والاجتماعية اللازمة لتطبيق الأحكام الإسلامية، ستكون النتيجة الحتمية المتمخضة عن المناهج والمباني غير المنسجمة مع المباني الإسلامية، عدم تحقق مقاصد الشريعة الإسلامية، وإظهار الأحكام الإسلامية وكأنها غير ناهضة وغير كفوءة. على سبيل المثال إذا كان الإسلام يعتبر قانون القصاص عاملاً لحماية حياة الإنسانية وأمن أرواح أفراد المجتمع، فإنه يطالب بتطبيقه داخل نظام منسجم ومتناسق وجامع، يأخذ بنظر الاعتبار المسائل الثقافية والاقتصادية والسياسية والجزائية على نحو متكامل ومتناسق، وفي مثل هذا المجتمع تثمر القوانين الجزائية الإسلامية نتائجها المنشودة بشكل كامل وجيد. ولا يستدعي هذا الكلام التخلي عن تطبيق الحدود الإسلامية بذريعة عدم توفر الأرضية والظروف المثالية لذلك، إنما فحوى هذا الكلام أن يسعى المدراء والقادة الدينيون والفكريون والسياسيون في المجتمع لتوفير مثل هذه الظروف، ولا يروّجوا للثقافة الغربية ولا يؤيّدوها تحت طائلة عصرنة الدين أو عملانية إدارة المجتمع.

الفصل السادس

التاريخانية في تبيين الكلام الإلهي

من مرتكزات الدكتور شبستري في نسبيّته في فهم الدين، النزعة التاريخانية في تبيين ماهية الكلام الإلهي. في البداية نراه ينقد الرؤية الشائعة بين علماء أصول الفقه والمتكلمين المسلمين حول حقيقة الكلام الإلهي، ثم يعمد بنفسه إلى تبيين ماهية هذا الكلام. في هذا المضمار ننقل أولاً نظريتي الأصوليين والمتكلمين المسلمين ونقيّمهما، ثم نناقش النظريتين اللتين يتبنّاهما شبستري.

١ ـ الأصوليون والكلام الإلهي:

يعتبر المختصون في علم أصول الفقه أن الكلام الإلهي يشبه كلام البشر من حيث اللفظ والظاهر، ويسحبون القواعد التي تسود اللغة البشرية على الكلام الإلهي. مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه (المطلق والمقيد، والعام والخاص، والأصالة وحجّية الظهور، وبحث المفاهيم، و...) التي تستخدم لفهم الكلام الإلهي كلها قواعد تختص أيضاً بالكلام البشري. وهم من جهة ثانية يعتبرون الأوامر والنواهي الإلهية فوق تاريخية وتستوعب كل البشر في جميع العصور، ولا يفرقون في ذلك بين الأحكام العبادية والاجتماعية والسياسية. والحال أن الأوامر والنواهي البشرية في القوانين والتشريعات المحدودة تختص بظروف زمانية معينة ولا تعتبر فوق تاريخية. ينقد شبستري هاتين الفكرتين. يقول في نقده للفكرة الأولى:

من المفروغ منه أنه لا يمكن أن يكون لنا عن الكلام الإلهي نفس التصور الذي يتكوّن لدينا إزاء كلام البشر. في هذه الحالة لن يمكن اعتبار الأوامر والنواهي بمعنى كلام الله شيئاً يمكن فهمه بمباحث الألفاظ في علم الأصول، وينبغي التفكير له بطريقة أخرى[٧٤].

و يقول في نقد الفكرة الثانية:

كل الأوامر والنواهي في كلام البشر، وبالنظر للطابع التاريخي والاجتماعي للبشر ولغاتهم، تصدر على خلفيات تاريخية واجتماعية معينة ولها متلقّوها المعينون ومساحاتها الزمانية والمكانية المحدودة، وتلبّي غايات وأغراضاً معينة، ولا تشمل أيّ شيء أو مساحة خارج هذا النطاق. وإذن، إدراج الأوامر والنواهي والواجبات فوق التاريخية في داخل اللغة وهي ظاهرة إنسانية، سواء كان ذلك الإنسان نبيّاً أو غير نبيّ، مما لا يمكن تصوره، لأن أوامر ونواهي البشر، والبشر أنفسهم، ذوو طابع تاريخي. والآن كيف يمكن من أجل فهم كلام الله وأوامره ونواهيه أن نعتبره أولاً من سنخ كلام الإنسان، ونستخدم لأجل فهمه مناهج فهم كلام البشر، بينما نقرر له معنى لا يندرج في وعاء كلام البشر[٧٥].

ويقول شبستري في موضع آخر بعد الإشارة إلى النظرية المذكورة: «هذا المنهج (منهج علماء أصول الفقه في كلام الله) مما لا يصمد للنقد الفلسفي ـ الإلهياتي، وما يفهم ويعلن بهذا المنهج باعتباره أوامر ونواه إلهية يفتقر للرصيد العلمي»[٧٦].

حصيلة نقود شبستري لنظرية علماء أصول الفقه حول الكلام الإلهي شيئان:

١ ـ إنهم يعتبرون شكل الكلام الإلهي وظاهره مشمولاً بنفس القواعد التي تشمل الكلام البشري، بمعنى أنهم يعمّمون كل القواعد اللغوية والأدبية (اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان و...) لتشمل الكلام الإلهي أيضاً. يعتقد شبستري أن مثل هذا التصور لكلام الله يفتقر للدعامة الفلسفية والكلامية المقبولة، ومن ثمَّ لايمكن فهم كلام الله بواسطة مباحث الألفاظ في علم الأصول.

٢ ـ والآن، إذا شملنا الكلام الإلهي بقواعد العلوم اللغوية فلن يمكن تقرير مضامين فوق تاريخية لهذا الكلام، لأن الشيء البشري شيء تاريخي محدود بظروف زمانية ومكانية خاصة، إذ على أساس هذه الفرضية طُرحت الأوامر والنواهي الإلهية



في إطار اللغة وهي ظاهرة تاريخية، ولا يمكن اعتبار محتواها فوق تاريخي.

و النتيجة هي أن الفكرتين المذكورتين متعارضتان، فمن جهة يُعتبر الكلام الإلهي من سنخ كلام البشر وتُستخدم لفهمه مناهج فهم الكلام البشري، ومن جهة ثانية يُقرَّر له معنى فوق تاريخي لا يقرر للكلام البشري.

نقد وتقييم :

١ ـ فكرة أن الكلام الإلهي من حيث البنية اللغوية والكلامية من سنخ البشر لها أساسها العقلي وأدلتها النقلية أيضاً. أساسها العقلي هو لأن الغرض من كلام الله هداية البشر، والهداية منوطة بفهم مراد الله وقصده، والأسلوب المألوف والعام لأن يفهم البشر المقاصد والرسائل الإلهية ليس سوى استخدام اللغة والكلام، لذا فمقتضى الحكمة أن يصبّ الله مقاصده ورسالاته الهادية للبشر في قوالب الكلام واللغة وبناها ويمنحها للبشر بهذه الصورة. وهذه عملية أنجزت من قبل الأنبياء الإلهيين، بمعنى أن الله أوحى مقاصده ورسالاته الهادية للأنبياء ووضعها بذلك بين يدي البشرية. ومن البديهي أنه عندما تتبلور المقاصد والرسائل الإلهية الهادية في قوالب اللغة والكلام المألوف بين أفراد البشر، فلن يكون هناك من سبيل لفهمها سوى استخدام قواعد العلوم اللغوية. وعليه سيكون قول الدكتور شبستري: «هذا المنهج غير مقبول ويفتقر للرصيد العلمي من الناحية الفلسفية ـ الإلهياتية» قول غير قويم ويفتقر للرصيد الفلسفي والعلمي. والدليل النقلي على النظرية المذكورة هو أن الله قال: «وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه ليبيّن لهم»(٧٧). الحكمة في وحدة اللغة بين أيّ رسول وقومه هي أن يستطيع ذلك الرسول تبيين المعارف والأحكام والمباني الإلهية لقومه، حتى يتحقق الغرض من النبوة، وهو هداية البشر. وقال سبحانه وتعالى حول القرآن الكريم: «إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون»(٧٨). وقال أيضاً: «وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أمّ القرى ومن حولها»(٧٩). تعرض هذه

الآيات السبب من نزول القرآن باللغة العربية وهو أن يكون القرآن ممكن الفهم من قبل البشر (وفي طليعتهم سكان شبه الجزيرة العربية) وبذلك يتحقق الغرض من النبوة وهو إنذار البشر وهدايتهم.

وعلى ذلك فإنّ رؤية علماء الإسلام ـ من أصوليين وفقهاء ومتكلمين ومفسرين ـ حول أن البنية الأدبية والنحوية للكلام الإلهي هي من سنخ الكلام البشري، لها مبناها العقلي ومبناها الوحياني أيضاً، ولا يرد عليها أي إشكال.

٢ ـ يذهب شبستري إلى أننا متى ما اعتبرنا البنية الأدبية واللغوية للكلام الإلهي من سنخ كلام البشر، فلن يمكن تقرير محتوى ومضمون فوق تاريخي للكلام الإلهي، والسبب هو أن اللغة البشرية ظاهرة تاريخية مقيدة بالظروف المكانية والزمانية. متى ما كان الوعاء تاريخياً ومحدوداً كان ما في الوعاء أيضاً تاريخياً ومحدوداً. وعليه، فنظرية الأصوليين الذين يعتبرون الكلام الإلهي ـ من ناحية ـ من سنخ الكلام البشري، ويقررون له من ناحية أخرى معنى ومضموناً متعالياً على التاريخ، نظرية متناقضة داخلياً. بيد أن هذا الإشكال أيضاً غير ناهض ولا أساس له، إذ لا يوجد أي تلازم منطقي بين الطابع البشري للغة وبين طابعها التاريخي، واللغة بوسعها أن تستوعب الأفكار فوق التاريخية. يعتبر الدكتور شبستري اللغة البشرية مثل سائر الظواهر البشرية ذات طابع تاريخي (زماني ـ مكاني) وبهذا فهي لا تستوعب أيّ كلام فوق تاريخي. وهذا التصور عن اللغة تصور خاطئ. للغة جانبان تاريخي وفوق تاريخي، أو خاص وعام، أو فردي ونوعي. الجانب الفردي أو الخاص أو التاريخي للغة عرضة للتحول والتغيير، ويختلف حسب الأقوام والشعوب والأحقاب التاريخية. وفضلاً عن تعددية اللغة وتحولها فإنها مختلفة من حيث تنوعها. ولكن إذا كان ثمة تباين كلي بين اللغات لما أمكن ترجمة النصوص من لغة إلى أخرى. كلمة «آب» الفارسية لايمكن ترجمتها إلى كلمة نار أو حجر أو شجرة، ولكن يمكن ترجمتها إلى كلمة «ماء» العربية وكلمة «water» الإنجليزية. وهذا يعود إلى أن للغة رصيدها وما بإزائها الواقعي.

تاريخية أو فوق تاريخية اللغة تعود إلى رصيدها وما بإزائها الواقعي. متى ما كان ما بإزاء اللغة ذا طابع فوق تاريخي كانت اللغة أيضاً فوق تاريخية. وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون هناك فلاسفة وعلماء ومصلحون إجتماعيون وعلماء أخلاق فوق تاريخيون، وقول شبستري «إن قيود اللغة لا تسمح لأيّ شخص بأن يقول في عصر واحد كل ما يمكن أن يقال في كل العصور، ومعنى ذلك أنه لا يوجد لدينا أي مصلح فوق التاريخ وفوق الزمان»[٨٠] لا يوجد له أيّ مبنى علمي.

يمكن العثور على كثير من النماذج فوق التاريخية بين أقوال البشر وكتاباتهم مما يتعلق بشتى أبعاد الحياة الإنسانية والعالم. ومن ذلك أصول ومبادئ الفكر البشري، والقواعد المنطقية، والأصول الأخلاقية، والقوانين الرياضية. العبارات أدناه، وكلها بشرية، ألا تعتبر فوق تاريخية؟

١ ـ يستحيل اجتماع النقيضين.

٢ ـ ارتفاع النقيضين مستحيل.

٣ ـ اجتماع الضدين غير ممكن.

٤ ـ سلب الشيء عنه ممتنع.

٥ ـ التسلسل اللامتناهي للعلل مستحيل.

٦ ـ الدور في العلية مستحيل.

٧ ـ الكل أكبر من جزئه.

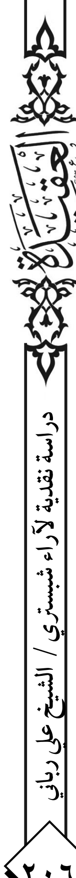
٨ ـ لكل معلول علة.

٩ ـ متى ما كانت مقدمات الاستدلال صحيحة ستكون نتيجته صحيحة بالتأكيد.

١٠ ـ عدم صحة الدليل لا يعني عدم صحة الادعاء.

١١ ـ إذا لم يتكرر الحد الوسط في القياس بقي القياس عقيماً.

١٢ ـ العدالة محمودة.



١٣ ـ الظلم ذميم.

١٤ ـ الفاعل الحكيم لا يصدر عنه فعل قبيح.

١٥ ـ الأمانة من الفضائل الأخلاقية.

١٦ ـ الخيانة من الرذائل الأخلاقية.

١٧ ـ للمثلث ثلاث زوايا.

١٨ ـ مجموع الزوايا الداخلية للمثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين.

١٩ ـ المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فيما بينها.

٢٠ ـ حاصل ضرب إثنين في إثنين يساوي أربعة.

٢١ ـ ......

إذا كانت اللغة البشرية تاريخية لما صارت هذه الأبيات المشهورة لسعدي الشيرازي عالميةً خالدةً:

بنو آدم أعضاء بعضهم، وهم في الخلقة من جوهر واحد.

إذا آلم الدهرُ عضواً منهم، لم تعرف سائر الأعضاء الراحة والاستقرار.

إذا لم تكترث لمحن الآخرين فليس جديراً أن تسمّى إنساناً.

و كذا الحال بالنسبة لهذا البيت للحكيم أبي القاسم الفردوسي:

قديراً كان كل من كان عالماً، فالعلم يجعل قلوب الشيب شابّةً.

و هكذا بالنسبة لكثير من الآثار الأدبية والعرفانية التي حطمت حدود الزمان والمكان وحظيت بالعالمية والخلود.

النقطة الجديرة بالتأمل والاهتمام هي أن شبستري يعتبر في موضع آخر وجود المشتركات الإنسانية دليلاً على أن البشر في الفترات والأحقاب التاريخية المختلفة يمكنهم أن يفهموا معنى كلام بعضهم. كما أنه يقول: «من الأسئلة المهمة في الهرمنوطيقا هو كيف يفهم الأشخاص المنتمون لآفاق تاريخية مختلفة بعضهم بعضاً؟



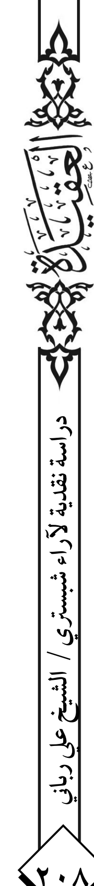
متى ما كانت التجربة التاريخية للبشر اليوم مختلفة عن التجربة التاريخية للبشر في الماضي، سوف لن يستطيع البشر فهم الآثار المتبقية عن البشر في العصور الخوالي. في هذه الحالة فإن تفسير نصوصهم سيكون في الحقيقة بياناً لنفس المعنى الذي ينسبه المفسر للنص في ضوء ظروفه التاريخية، بمعنى أنه يطابق النص مع معلوماته. في مثل هذه الحالة سيكون انحراف التطبيق في التفسير مما لا مناص منه».

و الجواب على ذلك هو أنه من أجل أن نعتبر النصوص القديمة ممكنة الفهم يجب أن نعترف بوجود إنسانية مشتركة بيننا وبين البشر في الماضي، ورغم كل التطورات التاريخية الهائلة التي تفرّق بين تجاربنا وتجارب البشر القدماء فإن التجارب الثابتة العائدة إلى أساس الإنسانية تبقى مشتركة بيننا وبينهم. في ظل هذه المشتركات نتعرّف على أسئلتنا في أسئلتهم، ويمكن أن نجد الإجابات التي قدموها ذات صلة بأسئلتنا. طبعاً لا نستطيع تقديم دليل تجريبي حاسم على ثبات هذه التجارب المشتركة، لأننا غير قادرين على السفر بنحو واقعي إلى العصور القديمة، إنما هناك تجارب واختبارات ودراسات نسبية ومحدودة تعضّد هذا الواقع. بأخذ هذه التجارب المشتركة أخذ المسلمات نثق بحقيقة أن ارتباط الشخوص في العصور المختلفة بعضهم ببعض حالة ممكنة وذات معنى[(٨١)].

لا شك أنه لو لم تكن هناك أية لغة فوق تاريخية لما أتيح مثل هذا الفهم المشترك بين البشر في العصور المختلفة.

٢ ـ المتكلمون وماهية الكلام الإلهي:

من رأي كثير من القدماء أن كلام الله أوجده الله، لكنهم في الواقع يقسمون الكلام إلى قسمين: كلام الإنسان وكلام الله. كلام الإنسان ينوجد من قبل الإنسان وكلام الله من قبل الله. خصوصية كلام الله من وجهة نظرهم هو حدوثه غير العادي وغير المألوف والخارج عن إطار قوانين هذا العالم. مثلاً قال متكلمو المعتزلة إن كلام



الله يسمع بإرادة مباشرة من الله في الجهاز السمعي للنبيّ. وحسب قولهم فإن كلام الله أصوات منتظمة يسمعها النبي، وموجد هذه الأصوات المنتظمة هو الله نفسه.

شخص النبي ـ في هذا التصور ـ قناة عبور أو جهاز استلام، والله يخلق الكلام على شكل أصوات منتظمة بشكل غير اعتيادي، ويستلمها جهاز الاستلام عند النبي وينقلها للآخرين.

يسجل الدكتور شبستري إشكالين على هذه النظرية:

١ ـ تستلزم هذه النظرية دوراً باطلاً، فنبوة النبي سببها أنه تلقى كلام الله وأعلنه للناس. من جهة أخرى، معرفة كلام الله بالنسبة للآخرين منوطة بأن يقول لهم الرسول إن الله قد حدثه وأوحى إليه. إذن، رسالة ونبوة شخص معين تثبت بكلام الله، وكلام الله يثبت بقول الرسول.

لا يمكن القول إننا نسمّي الشخص نبياً لأنه يتلو علينا كلام الله، ثم عندما نُسأل ما الدليل الذي يجعلكم تعتبرون هذا الكلام كلام الله؟ نقول لأننا نعتبر الشخص الذي ينقل لنا هذا الكلام نبياً[(٨٢)].

الجواب: في هذا الإشكال جرى الخلط بين البحث التصوري حول النبي مع البحث التصديقي. وبعبارة أخرى جرى الخلط بين مقام الثبوت ومقام الإثبات. في إطار البحث التصوري، النبي هو الذي يتلقى الأخبار السماوية والكلام الإلهي ويبلّغه للبشر. ولكن في إطار البحث التصديقي المعجزة هي الدليل على أنه يحظى بحق بمقام النبوة ويتلقى الوحي التشريعي. إذن، لا يقبل منه مجرد أن يقول إنني سمعت الكلام الإلهي، دون أي دليل أو شاهد على ذلك.

و بكلمة ثانية، ادعاء الرسول هو أن الله اختاره لمقام النبوة وهداية البشر. وهو يأتي بالمعجزة لإثبات ادعائه هذا. وبعد إثبات نبوّته يثبت كلام الله أيضاً، فأولاً هذا الشيء كامن في ماهية النبوة والرسالة. وثانياً قوله في هذا المضمار مقبول، لأن الرسول



الإلهي لا يكذب ولا يقع في خطأ.

٢ ـ كل الأحداث التي ندركها ونواجهها تردّ بشكل من الأشكال إلى الله، وتقسيم الأحداث إلى قسمين والقول بأن هذا القسم يردّ ويرجع إلى الله مباشرة وخصيصاً، والقسم الثاني يرتبط بالله بشكل غير مباشر، غير مقبول فلسفياً، ولا ينسجم مع كون الله مصدر كل شيء وكون ذاته تبارك وتعالى مطلقة(٨٣).

الردّ على هذا الإشكال هو إن إرجاع كل الأحداث إلى الله لا يستدعي أن يكون أسلوب إرجاعها أيضاً واحداً. فقد تكون بعض الأحداث راجعة إلى الله دون واسطة وبعضها الآخر عن طريق وسائط. كما أن الوسائط هنا قد تختلف واحدة عن الأخرى. أساساً كلام الله مع الأنبياء والرسل من الأحداث الاستثنائية الخارقة للعادة. وخصوصية مثل هذه الأحداث أن إرجاعها إلى الله ليس عن طريق الوسائط العادية والطبيعية.

٣ ـ شبستري وماهية الكلام الإلهي :

بعد أن ينقد شبستري آراء علماء الأصول والكلام حول ماهية الكلام الإلهي، يطرح رؤيتين في هذا الباب:

الرؤية الأولى:

يبيّن شبستري رؤيته الأولى حول ماهية الكلام الإلهي كما يأتي: «من أجل أن يمكن تحديد معنى للكلام الإلهي في العصر الحاضر، يجب القول إن كلام الله هو ما يعلن عنه النبي إنه كلام الله. متلقو النبي وجمهوره يواجهون قبل أيّ شيء إنساناً يبلّغ كلاماً وينسبه إلى الله. كل قضية الوحي تنشأ عن هذه الحادثة التجريبية، وكل المساعي لفهم كلام الله والعثور على تصور وتصديق له يجب أن تتركز على هذا الادعاء الذي يطرحه إنسان يدّعي النبوة، وليس على تصور مسبق للكلام الإلهي والسعي لتعيين



مصداق له. بل إن تعبير الكلام الإلهي مما أدخله الأنبياء إلى اللغة البشرية، وينبغي النظر ما الذي قصدوه هم بهذا التعبير؟ عندما نتعامل مع النبي بهذه الطريقة نجد النبي يدعي أنه صاحب مثل هذه التجربة، وهي أنه يكتسب القدرة على أداء مثل هذا الكلام، وهو ما يخرج عن حدود قدراته العادية، وحسب تجربته فإن الله يمنحه القدرة على أداء ذلك الكلام بصورة غير مألوفة، عن طريق واسطة أو بدون واسطة، ويطالبه بتبليغ هذا الكلام. إذا انتهجنا هذا النهج والأساس سيكون الكلام الوحياني المؤدّى من قبل النبي هو كلام الإنسان النبي المدعوم بدعامة القدرة الإلهية. وفي هذه الحالة لأن هذا الكلام كلام إنسان سيكون ممكن الفهم، ويمكن فهمه بمعايير فهم كلام الإنسان، ولكن على كل حال لن يمكن تصور أوامر ونواه فوق تاريخية في هذا الكلام، فالأمر والنهي وكل البشر والأفراد بما في ذلك الأنبياء أمور تاريخية، والأوامر والنواهي فوق التاريخية شيء غير ممكن.

حسب هذا المعنى فإن الشارع هو رسول الإسلام نفسه المؤيد من قبل الله، ويجب القول إن الأوامر والنواهي القرآنية ـ النبوية في مضمار السياسة والمعاملات التاريخية تتسم بأنها تاريخية (زمانية ـ مكانية) ولها متلقون معينون، وتحقق أغراضاً خاصة في مجتمع معين، ولا تشمل هذا العصر، وشمولها واستيعابها الخالد يرتبط بالجانب الذي قامت عليه هذه الأوامر والنواهي، وهو عبارة عن «مراعاة العدالة». في باب العبادات، وحسب طبيعة العبادات التي تميّزها عن المعاملات والسياسات، تتخذ المسألة شكلاً آخر، ويجب دراسة العبادات حسب كيفية تأثيرها على تربية الإنسان وتهذيبه النفسي، و كما ينبغي معالجة ضرورة تطويرها أو عدم ضرورته من نفس الزاوية. وهذا ما فعله العرفاء»[٨٤].

يتسنى تلخيص هذه النظرية في النقاط الآتية:

١ ـ تعبير الكلام الإلهي تعبير أدخله الأنبياء إلى لغة البشر، لذلك ينبغي تعلّم

صورة الكلام الإلهي وتعريفه من الأنبياء، ويجب عدم طرح تعريف مسبق للكلام الإلهي، ثم البحث للعثور على مصداق للكلام الإلهي.

٢ ـ تفسير الرسل والأنبياء بشأن ظاهرة الكلام الإلهي هو أن لديهم داخل أنفسهم تجربة ويكتشفون أن بوسعهم أداء كلام معين لا يقدرون على أدائه في الظروف الاعتيادية. والله يجعل النبي بصورة اعتيادية، وعن طريق واسطة أو بدون واسطة، قادراً على أداء ذلك الكلام.

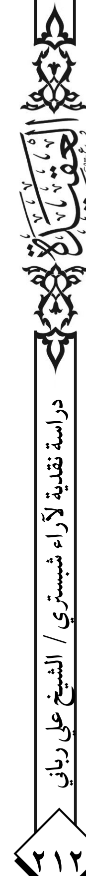
٣ ـ لأن الكلام الوحياني يُؤدّى بواسطة النبي وبدعامة القدرة الإلهية، فمعنى ذلك أن صانع الكلام الوحياني هو الرسول وليس الله، وسيكون الكلام الوحياني من سنخ الكلام البشري ومن ثمَّ يمكن فهمه بمعايير فهم الكلام البشري.

٤ ـ على هذا الأساس والمبنى فإن مشرّع الأحكام الإلهية هو الرسول ﷺ وليس الله. وطبعاً فالتشريع النبوي مؤيد بالتأييد الإلهي.

٥ ـ لـمّا كان للرسول ﷺ وجوده التاريخي شأنه شأن باقي البشر، وأفعاله وأوامره ونواهيه (التشريع النبوي) كلها تاريخية، أي: زمانية ومكانية، فستكون الأحكام الشرعية تاريخية، ولن تكون الأوامر والنواهي فوق التاريخية شيئاً متاحاً. ما يمكنه أن يكون فوق التاريخي من الأحكام الشرعية هو أهداف هذه الأحكام وأغراضها، وهدفها ضمن حيّز المعاملات والسياسات هو مراعاة العدالة، وفي حيّز العبادات، ملاك ثبات الأحكام الشرعية أو تحولها هو تأثير الأفعال العبادية في تربية الإنسان وتزكية نفسه.

تقييم ونقد:

١ ـ فكرة أن الأنبياء هم الذين استخدموا تعبير الكلام الإلهي، لا تدل على أن تصور الكلام الإلهي من قبل البشر منوط بكلام الأنبياء ومتوقف عليه، بحيث أن البشر لم يكن بوسعهم عن طريق تفكيرهم العقلي تصور الكلام الإلهي. عموماً كان



أسلوب التفكير في الصفات الإلهية هو أن يشذّب الإنسان الصفات الكمالية التي يجدها في نفسه أو في الموجودات الأخرى من النواقص، ويقرر شكلها الكامل المطلق لله[٨٥]. والأنبياء تحدثوا مع البشر بمنهج الفطرة وبيّنوا لهم المعارف الدينية. وعلى هذا الأساس يعتبر البشر التكلم صفة كمالية للإنسان، وبعد ذلك يشذب عنها نواقصها وعيوبها ويصف الله بها على نحو الإطلاق الخالي من النواقص والعيوب. وبذلك فإن تصور معنى الكلام والتكلم لله سبحانه وتعالى حالة تعبدية ولا تتوقف على كلام الأنبياء وادعاءاتهم.

والآن ينبغي النظر هل يتوقف إثبات مصاديق الكلام الإلهي على شهادات الأنبياء وما يقولونه؟

الجواب هو أننا لو قسمنا الكلام الإلهي إلى كلام تكويني وكلام تشريعي، لما كان إثبات الكلام التكويني متوقفاً على شهادة الأنبياء، لأن فحوى الكلام التكويني هي أن كل موجود من حيث هو معلول لله ومن فعل الله، يدل على وجود الله وعلى صفاته باعتباره عزّ وجلّ العلة والفاعل. وهذه فكرة عقلية وليست تعبدية. وحول كلام الله التشريعي أيضاً متى ما تميز هذا الكلام بخصوصية الإعجاز فلن يكون إثباته متوقفاً على شهادة النبي، إنما العكس هو الصحيح، أي إن كلام الله ـ على الافتراض المذكور ـ يشهد على نبوة الشخص الذي يدّعي النبوة، وهكذا هو القرآن. أما إذا لم يحمل الكلام التشريعي خصوصية الإعجاز فإن إثبات كونه من كلام الله يتوقف على شهادة الرسول أو الإمام المعصوم.

٢ ـ أن يكون الكلام مخلوقاً مباشراً من قبل الله لا يتنافى مع بشرية هذا الكلام من حيث البنية اللغوية والقواعد الأدبية، لأن هذه الفكرة ليست مستحيلة من الناحية الذاتية والوقوعية، ومن ناحية ثانية فإن قدرة الله غير متناهية، كما أن الحكمة الإلهية تقتضي ذلك. وبعبارة أخرى: المقتضى موجود ولا يوجد مانع يحول دونه. أضف إلى

ذلك أن النصوص الوحيانية تدل على ذلك. تشير الآيات القرآنية إلى حقيقة أن الله أوحى القرآن إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في إطار لغوي عربي: «و كذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أمّ القرى ومن حولها»[٨٦]. وإذن، من أجل أن يكون كلام الله مفهوماً من قبل البشر لا حاجة لأن نعتبره من صناعة الرسول، لأن الله نفسه يستطيع أن يخلق الكلام بالنحو الذي يمتاز بالخصوصيات اللغوية والأدبية لكلام البشر.

إشكال: يستدعي الافتراض المذكور أن يكون كلام الله من حيث الفصاحة والبلاغة في مستوى كلام البشر، وهذا يخلق تحدياً لإعجاز القرآن الأدبي.

الردّ: الافتراض المذكور لا يستدعي مثل هذا الشيء، لأن تناسق الكلام مع القواعد والموازين الأدبية لا يتنافى مع الإبداع في الأسلوب والمنحى والفصاحة والبلاغة في الكلام. من هنا، مع أن الأدباء والشعراء متساوون في مراعاة القواعد الأدبية لكنهم يبدعون في الأسلوب ومحاسن الكلام، ويتفوق بعضهم على بعض في ذلك. على هذا الأساس يمكن افتراض أن الله مع أنه نسّق كلامه مع المعايير الأدبية للكلام العربي، لكنه أبدع في النظام والأسلوب والفصاحة والبلاغة بشكل يعجز البشر عن الإتيان بمثله.

٣ ـ يقول الشيخ شبستري: «يدّعي النبي أنه يتمتع بتجربة خاصة، وهي أنه يستطيع بيان كلام خارج عن قدراته في الحالات العادية، وهو مكلف بإبلاغ هذا الكلام». فحوى هذا الرأي هي أن كلام الرسول ليس كلاماً بشرياً اعتيادياً، إنما هو استثنائي خارق للعادة. استثنائية الكلام وكونه خارقاً يتعلق إما بالجانب البنيوي والأدبي للكلام أو بجانبه المضموني والمعنائي، أو بالجانبين في آنٍ واحد. هذه الفكرة تتنافى مع قبلية الشيخ شبستري التي تنيط إمكانية فهم الكلام الإلهي بأن يكون ذا طابع بشري من كل النواحي. بتعبير آخر، فرضيته التي تعتبر الرسول فاعل الكلام الإلهي، ولأن الرسول بشر فكلامه ممكن الفهم للبشر، سوف تدحض وتبقى عديمة الأثر، لأنه مع قبول أن كلام الرسول له بُعد خارق للعادة سوف يكون هذا الكلام من

حيث البنية اللفظية أو المضمونية فوق الكلام البشري. في هذه الحالة، على افتراض أن فاعل الكلام الإلهي هو الرسول، سوف لن تترتب على ذلك نتيجة تذكر، لأن استثنائية الكلام الإلهي وخرقه للعادة سيكون الخصوصية المشتركة لكلا الافتراضين (افتراض أن الله هو فاعل الكلام الإلهي و افتراض أن الرسول هو فاعله).

٤ ـ اعتبار أن الرسول هو الشارع بدل الله يستلزم تفويضاً باطلاً. مقتضى التوحيد في الربوبية التكوينية والتشريعية هو أن لا يكون الشارع أحداً غير الله، ودور الرسول هو بيان التشريع الإلهي للبشر، وليس فعل تشريع الأحكام بصورة مستقلة عن التشريع الإلهي: «إن الحكم إلّا لله»[٨٧]. وفي آية أخرى يعتبر الله كل الشرائع السماوية من فعل الله ويقول: «شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى»[٨٨].

تقول هذه الآية بكل وضوح إن مشرّع الأديان السماوية هو الله تعالى، وأصل التشريع ومنبته هو الولاية، والولاية بشكلها الذاتي تختص بالله: «فالله هو الولي»[٨٩]. الولاية التكوينية أو التشريعية للرسول هي أنه يبيّن للناس ما جاء في الكتاب السماوي على نحو الإجمال والعموم[٩٠]. ومصدر هذه الولاية هو الوحي الإلهي «وما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يوحى»[٩١] وحيث إنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله مبلغ ومبيّن للأحكام الشرعية الإلهية، أطلق عليه هو أيضاً اسم الشارع، لا بمعنى أنه نفسه مصدر وأساس جعل الأحكام الإلهية وتشريعها.

قد يقال إن التفويض الباطل هو أن يُسند الفعل الصادر عن الإنسان لذلك الإنسان فقط، ولا يُسند إلى الله، ولكن إذ صدر الفعل عن الإنسان وأسند إلى الله أيضاً فلن يكون الأمر تفويضاً بل مصداقاً لفكرة الأمر بين الأمرين. هنا أيضاً مع أن التشريع من فعل الرسول ولكن لأنه يتحقق بتأييد خاص من الله، لذلك يُسند وينسب إلى الله أيضاً، وهذان الإسنادان أو النسبتان على طول بعضهما، أي على امتداد بعضهما. وبهذا فإن الأحكام الشرعية فعل الله التشريعي، وفعل الرسول التشريعي في الوقت ذاته.

الإجابة: مع أن الرأي أعلاه يعالج مشكلة التفويض، لكنه يتنافى مع النصوص الدينية التي تعتبر الحكم والتشريع أمراً مختصاً بالله، وأن مهمة الرسول هي تبليغ الشريعة وبيانها. وإذا جرى الحديث في بعض الحالات عن «فرض النبي» إلى جانب «فرض الله» فهذه الحالات استثنائية وليست قاعدة كلية ودائمية[٩٢].

وعليه، لأن مشرع الأحكام الدينية هو الله، ووجود الله فوق تاريخي، لذلك يمكنه أن يصدر أوامر ونواهٍ فوق تاريخية. وحيث إنّ الشريعة الإسلامية آخر الشرائع الإلهية، فإن الأحكام الإسلامية، باستثناء الحالات التي نسخها الله تعالى، فوق تاريخية وأبدية. وقد قال المعصومون عليهم السلام: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[٩٣]. ومعنى ذلك أن شريعة رسول الإسلام الكريم صلى الله عليه وآله آخر شريعة سماوية، لذلك يبقى حلالها وحرامها إلى يوم القيامة.

طبعاً، ينبغي التنبه إلى نقطة مهمة هي أن فعلية الأحكام الإسلامية وعينيتها لها شروط وقيود خاصة من حيث المكلف والموضوع والأبعاد الأخرى، ومتى ما لم تتحقق كل هذه الشروط والقيود أو بعضها، فسيفقد الحكم الديني فعليته وعينيته، بيد أن هذه القضية لا تتنافى مع خلود الأحكام الإسلامية وتعاليها على التاريخ. معنى خلود الإسلام وتعاليه على التاريخ هو أنه في حال تحقق كل الظروف والشروط والقيود المتعلقة بالحكم، فيجب على المكلفين الإيمان القلبي والالتزام العلمي بهذا الحكم. وإذن، فعدم شرعية أو عدم وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة ـ على سبيل المثال ـ بحسب رأي الذين يعتبرون حضور الإمام المعصوم شرطاً لشرعية أو وجوب صلاة الجمعة، لا يتنافى مع مبدأ خلود حكم صلاة الجمعة في الإسلام وتعاليه على التاريخ والأزمان، إذ حسب النظرية المذكورة كما أن الاستطاعة شرط وجوب الحج على المكلف، كذلك حضور الإمام المعصوم شرط شرعية أو وجوب صلاة الجمعة[٩٤].

٥ ـ حتى إذا اعتبرنا الرسول ﷺ شارع الأحكام الإسلامية، فلا يصحّ أن نستنتج من ذلك عصرية وتاريخية الأحكام الإسلامية، إذ لا تلازم بين تاريخية وجود الرسول والطابع الزماني لأفعاله وأوامره ونواهية، وبين تاريخية وعصرية أحكامه.

لقد أثبتنا في بحوث سابقة أن الأحكام والقضايا والعبارات البشرية تنقسم إلى تاريخية وفوق تاريخية. المعيار في تاريخية أو فوق تاريخية الكلام هو مضمونه ومحتواه. متى ما كان مضمون الكلام تاريخياً ومتزمّناً (متى ما كان من القضايا الخارجية) فسيكون الكلام أيضاً تاريخياً، ومتى ما كان مضمونه ذا طابع فوق تاريخي (من القضايا الحقيقية) فسيكون الكلام أيضاً متعالياً على الزمن والتاريخ. الأحكام الشرعية وبشهادة كثير من الأدلة والقرائن العقلية والنقلية لها طابع فوق تاريخي. المخاطب بهذه الأحكام هم الناس والمؤمنون وأولوا الألباب، وليس الأفراد في عصر نزول الرسالة فقط. يقول رسول الإسلام الكريم ﷺ بكل وضوح: «وأوحي إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ»[٩٥]. عبارة «ومن بلغ» تدل على أن أحكام القرآن تتجاوز حدود المكان والزمان، وتشمل جميع الناس والأفراد في كل العصور والأزمنة والأمكنة.

* هوامش البحث *

١ – حول النظريات والتصورات الجديدة بشأن اللغة والمعنى راجع:

– وليام پي آلستون، فلسفة اللغة، ترجمه للفارسية أحمد إيرانمنش وأحمد رضا جليلي.

– نعوم چومسكي، اللغة والفكر، ترجمه للفارسية كوروش صفوي.

– اللغة والذهن، ترجمه للفارسية كوروش صفوي.

– شيوان چيمن، من الفلسفة إلى علم اللغة، ترجمه للفارسية حسين صافي.

– بابك أحمدي، بنية النص وتأويله.

٢ – محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٢ ـ ١٦.

٣ – م س، ص ١٨ ـ ١٩.

٤ – آل عمران، ١٠٢.

٥ - راجع: العلامة الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٤٤ ـ ٤٦، في تفسير الآيات ٧ ـ ٩ من سورة آل عمران / م س، القرآن في الإسلام، ص ٣٤ ـ ٣٧، القسم الثاني (كيفية تعليم القرآن الكريم، الفقرة هـ ـ للقرآن الكريم ظاهر وباطن) / علي رباني گلپايگاني، تحليل ونقد التعددية الدينية، الفصل الخامس، تعددية تفاسير النصوص الدينية، ص ٩٣ ـ ٩٦.

٦ - لمفردة النص استعمالان اثنان، أحدهما يختص بدلالة الكلام على قصد المتكلم وهو في مقابل الظاهر، والثاني يختص بالدليل اللفظي في مقابل الدليل العقلي. وعلى هذا ينقسم النص إلى نوعين: النص والظاهر. راجع حول هذا كتب أصول الفقه والتفسير.

٧ - البقرة، ١٦٣.

٨ - البقرة، ١٩٦.

٩ - بدر الدين الزركشي، البرهان في العلوم القرآن، ج ٢، ص ٢١٤.

١٠ - البقرة، ٢٧٥.

١١ - البقرة، ١٨٧.

١٢ - الحمد، ٧.

١٣ - الزخرف، ١٧.

١٤ - المائدة، ٤.

١٥ - محمدرضا المظفر، أصول الفقه، ج١، باب المطلق والمقيد، مبحث الانصراف، ص١٨٢ ـ ١٨٣.

١٦ - «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم» (المائدة، ٦).

١٧ - م س، ص ١٨٣.

١٨ - ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن. (النحل، ١٢٥).

١٩ - قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. (النمل، ٦٤).

٢٠ - فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً. (الفرقان، ٥٢).

٢١ - الحديد، ٢٥ ـ ٢٦.

٢٢ - ديفيد كوزنزهوي، هايدغر والاستدارة الهرمنوطيقية، في مجموعة الهرمنوطيقا الحديثة، ص٣٥٥.

٢٣ - طرح هذا البحث في عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين في الأوساط الثقافية في إيران، وكان محوره الكتاب المثير للجدل «القبض والبسط النظري للشريعة».

٢٤ - الشيخ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

٢٥ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن؛ ج ٢، ص ١٦١ / العلامة الطباطبائي؛ الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٧٥.

٢٦ – النحل، ٤٣.
٢٧ – منها الآيات: الحجر، ٦ و ٩ / الأنبياء، ٢ و٥٠ / يس، ٦٩ / فصلت، ٤١.
٢٨ – راجع: محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٦٧ ـ ١٦٩.
٢٩ – الشعراء، ٢١٤.
٣٠ – ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت. (النحل، ٣٦).
٣١ – «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»(الحديد:٢٥).
٣٢ – هود، ٨٨.
٣٣ – فأتيا فرعون فقولا إنا رسولا رب العالمين أن أرسل معنا بني إسرائيل. (الشعراء، ١٧).
٣٤ – وتلك نعمة تمنّها عليّ أن عبّدتَّ إسرائيل. (الشعراء، ٢٢).
٣٥ – ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين، ونمكّن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون. (القصص، ٥ ـ ٦).
٣٦ – آل عمران، ١٥٩.
٣٧ – النحل، ٥٨ ـ ٥٩.
٣٨ – البقرة، ١٨٧.
٣٩ – التحريم، ١١.
٤٠ – إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم. (الإسراء، ٩).
٤١ – محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص ٥١.
٤٢ – محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٦٠ ـ ٦١.
٤٣ – م س، ص ٦٣ ـ ٦٤.
٤٤ – مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.
٤٥ – العلامة محمد تقي جعفري، فلسفة الدين، ص ١٥٢ ـ ١٥٣، نقلاً عن طه عبد الباقي، دولة القرآن، ص ١٨٧ ـ ١٨٩.
٤٦ – م س، ص ١٥٤ ـ ١٥٧، نقلاً عن «الحقوق في الإسلام»، بقلم: مجيد خدوري وهربرت. ج. ليبسني، تقديم روبرت هوغوت جاكسون، ص أ ـ و.
٤٧ – مارسيل بوازار، الإسلام وحقوق الإنسان، ترجمه للفارسية د.محسن مؤيدي، ص١٣٥ ـ ١٣٦.
٤٨ – م س، ص ٣٦.
٤٩ – م س، ص ٦٦ ـ ٦٧.
٥٠ – م س، ص ٦٦.
٥١ – محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٥٧ ـ ٥٨.
٥٢ – محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

٥٣ – م س، ص ٩٨.
٥٤ – لمزيد من الاطلاع على «نفس الأمر» راجع: علي رباني كلپايگاني، إيضاح الحكمة، ج ١، ص ١٢٦ ـ ١٣٨.

2 - Fideism.

٥٦ – راجع: كاپلستون، تاريخ الفلسفة، ج ٤، ترجمة غلام رضا أعواني، ص ٣١ ـ ٣٣ و ص ٢٨ ـ ١١٧ / اتين جيلستون، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ترجمه للفارسية الدكتور أحمد أحمدي، ص ١٢٦ ـ ١٥٥.
٥٧ – كاپلستون، تاريخ الفلسفة، ج ١، ترجمه للفارسية جلال الدين مجتبوي، ص ٩٢.
٥٨ – محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٨، راجع أيضاً: م س، ص ٢٦ و ص ٨٦ ـ ٨٧.
٥٩ – م س، ٩٤ ـ ٩٥ / راجع أيضاً: م س، ص ١٠١ / محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.
٦٠ – محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٤١٩ ـ ٤٢١.
٦١ – محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ١٦٧.
٦٢ – م س، ص ١٦٩ ـ ١٧١.
٦٣ ـ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون. (البقرة، ١٧٨ ـ ١٧٩).
٦٤ – محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ١٧١ ـ ١٧٢.
٦٥ – م س، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.
٦٦ – البقرة، ١٨٣.
٦٧ البقرة، ١٧٦.
٦٨ – النور، ١.
٦٩ – النور، ٣.
٧٠ – العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٥، ص ٧٩ ـ ٨٠.
٧١ – فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمته فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم. (البقرة، ١٧٨).
٧٢ – العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٣٤.
٧٣ – محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ١٦٠.



٧٤ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٦١ ـ ١٦٢، بحث: الديمقراطية والإسلام.

٧٥ - م س، ص ١٦٢، (البحث نفسه).

٧٦ - م س، ص ١٦٥، (البحث نفسه).

٧٧ - إبراهيم، ٤.

٧٨ - يوسف، ٢.

٧٩ - الشورى، ٧.

٨٠ محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٣٤٦، بحث: خصوصيات خطاب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

٨١ - محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص ٣١ ـ ٣٢، بحث: عملية فهم النصوص (بقليل من التصرف في العبارات).

٨٢ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٣٢١ ـ ٣٢٣.

٨٣ - م س، ص ٣٢٣.

٨٤ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٦٥ ـ ١٦٧.

٨٥ - راجع: العلامة الطباطبائي، الميزان، ج ٨، ص ٣٥٢.

٨٦ - الشورى، ٧.

٨٧ - يوسف، ٤٠.

٨٨ - الشورى، ١٣.

٨٩ - الشورى، ٩.

٩٠ - وهو ما بينه للناس من تفاصيل ما يشتمل إجماله الكتاب وما يتعلق ويرتبط بهما (العلامة الطباطبائي، الميزان، ج ٤، ص ٣٨٨).

٩١ - النجم، ٣ ـ ٤.

٩٢ - حول هذا راجع كتاب: «نقد نظرية بسط التجربة النبوية»، ص ٨٩ ـ ١٠٠.

٩٣ - محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج ١، ص ٤٧، كتاب «فضل العلم»، باب البدع، الحديث ١٩ / السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٧٨.

٩٤ - راجع: علي رباني گلپايگاني، نقد نظرية بسط التجربة النبوية، ص ١١٧ ـ ١٢٠.

٩٥ - آل عمران، ١٩.

* مصادر البحث *

١ ـ أحمدي، بابك، بنية النص وتأويله، طهران، نشر مركز، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩م].

٢ ـ آلستون، ويليام، فلسفة اللغة، ترجمه للفارسية أحمد إيرانمنش، وأحمد رضا جليلي، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردي، ١٣٨١ هـ ش [٢٠٠٢م].

٣ ـ باربور، إيان، العلم والدين، ترجمه للفارسية بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٢ هـ ش [١٩٨٣م].

٤ ـ البحراني، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، قم، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

٥ ـ بوازار، مارسيل، الإسلام وحقوق الإنسان، ترجمه للفارسية الدكتور محسن مؤيدي، طهران، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ١٣٥٨ هـ ش [١٩٧٩م].

٦ ـ پالمر، ريتشارد، علم الهرمنوطيقا، ترجمه للفارسية محمد سعيد حنائي كاشاني، طهران، هرمس، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].

٧ ـ پترسون، مايكل، وآخرون، العقل والعقيدة الدينية، ترجمه للفارسية أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، بدون تاريخ.

٨ ـ جعفري، محمد تقي، فلسفة الدين، طهران، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩م].

٩ ـ چومسكي، نعوم، اللغة والفكر، ترجمه للفارسية كوروش صفوي، طهران، هرمس، ١٣٨٤ هـ ش [٢٠٠٥م].

١٠ ـ ــــــــــ، اللغة والذهن، ترجمه للفارسية كوروش صفوي، طهران، هرمس، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩م].

١١ ـ چيمن، شيوان، من الفلسفة إلى علم اللغة، ترجمه للفارسية حسين صافي، طهران، گام نو، ١٣٨٤ هـ ش [٢٠٠٥م].

١٢ ـ الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٩ هـ ق.

١٣ ـ الحكيم، السيد محمد باقر، علوم القرآن، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩ هـ ق.

١٤ ـ خدوري، مجيد، الحقوق في الإسلام، بدون تاريخ وناشر.

١٥ ـ الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة صعب بن عمر الإسلامية، بدون ناشر، ١٤٢٤ هـ ق.

١٦ ـ الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، طهران، المكتبة المرتضوية، بدون تاريخ.

١٧ ـ ربّاني گلپايگاني، علي، إيضاح الحكمة، ترجمة وشرح بداية الحكمة، قم، انتشارات إشراق،



١٣٧٤ هـ ش [١٩٩٦م].
١٨ ـ ــــــــــــ، الحرية والديمقراطية من وجهتي نظر الإسلام والليبرالية، قم، مؤسسة مذاهب اسلامي، ١٣٨٢ هـ ش [٢٠٠٣م].
١٩ ـ ــــــــــــ، نقد نظرية بسط التجربة النبوية، قم، مركز مديريت حوزه علميه، ١٣٨٢ هـ ش [٢٠٠٣م].
٢٠ ـ ــــــــــــ، الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين، قم، مركز مديريت حوزه علميه، ١٣٨٣ هـ ش [٢٠٠٤م].
٢١ ـ الزركشي، بدر الدين، البرهان في العلوم القرآن، بيروت، دار الجيل، بدون تاريخ.
٢٢ ـ جيلسون، آتين، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ترجمه للفارسية أحمد أحمدي، طهران، انتشارات حكمت، ١٤٠٢ هـ ق.
٢٣ ـ السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، قم، انتشارات الرضي، ١٤١١ هـ ق.
٢٤ ـ الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢١ هـ ق.
٢٥ ـ الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٨ هـ ق.
٢٦ ـ الطباطبائي، السيد محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، الأعلمي ١٣٩٣ هـق.
٢٧ ـ ــــــــــــ، القرآن في الإسلام، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٥٣ هـ ش [١٩٧٤م].
٢٨ ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩ هـ ق.
٢٩ ـ الطنطاوي الجوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مصر، مصطفى البابي، ١٣٥٠ هـ ق.
٣٠ ـ عبد الباقي، طه، دولة القرآن، بدون تاريخ وناشر.
٣١ ـ العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، بدون تاريخ.
٣٢ ـ فروند، جولين، علم الاجتماع عند ماكس فيبر، ترجمه للفارسية عبد الحسين نيك گهر، رايزن، بدون مكان النشر، ١٣٦٨ هـ ش [١٩٨٩م].
٣٣ ـ الفيض الكاشاني، الملا محسن، تفسير الصافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].
٣٤ ـ كاپلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج ١، ترجمه للفارسية جلال الدين مجتبوي، طهران، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٨ هـ ش [١٩٨٩م].
٣٥ ـ ــــــــــــ، تاريخ الفلسفة، ج ٤، ترجمه للفارسية غلام رضا أعواني، طهران، شركت

انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٨٠ هـ ش [٢٠٠١م].

٣٦ ـ كرباي، أنطوني، مقدمة في الهرمنوطيقا، في مجموعة «الهرمنوطيقا الحديثة»، طهران، نشر مركز، بدون تاريخ.

٣٧ ـ الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي ، طهران، دار الكتب الإسلامية، بدون تاريخ.

٣٨ ـ كوزنزهوي، ديفيد، هايدغر والاستدارة الهرمنوطيقية، في مجموعة «الهرمنوطيقا الحديثة»، نشر مركز، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].

٣٩ ـ مجتهد شبستري، محمد، الإيمان والحرية، طهران، طرح نو، ١٣٨٢ هـ ش [٢٠٣٣م].

٤٠ ـ ـــــــــ، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، طهران، طرح نو، ١٣٨٣ هـ ش [٢٠٠٤م].

٤١ ـ ـــــــــ، نقد القراءة الرسمية للدين، طهران، طرح نو، بدون تاريخ.

٤٢ ـ ـــــــــ، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، طهران، طرح نو، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].

٤٣ ـ مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١، قم، انتشارات دار العلم، بدون تاريخ.

٤٤ ـ ـــــــــ، نظام حقوق المرأة في الإسلام، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٦٩ هـ ش [١٩٩٠م].

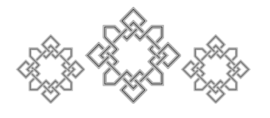
٤٥ ـ المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، طهران، انتشارات المعارف الإسلامية، ١٣٨٦ هـ ش [٢٠٠٧م].

٤٦ ـ معرفت، محمد هادي، التفسير والمفسرون، قم، مؤسسة التمهيد الثقافية، ١٣٨٠ هـ ش [٢٠٠١م].

٤٧ ـ نصيرالدين طوسي، محمد بن الحسن، شرح الإشارات، دفتر نشر كتاب، بدون ناشر، ١٤٠٣ هـ ق.

٤٨ ـ نيتشه وآخرون، الهرمنوطيقا الحديثة، ترجمه للفارسية بابك أحمدي وآخرون، طهران، نشر مركز، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].

٤٩ ـ وين، پراودفوت، التجربة الدينية، ترجمه للفارسية عباس يزداني، قم، مؤسسة فرهنگي طه، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].





خلافة محمد صلى الله عليه وآله

ـ ٣ ـ

■ تأليف: أ . د ولفرد مادلونج

■ عرض ونقد: السيد هاشم الميلاني

الإمام علي عليه السلام وردة فعل بني هاشم تجاه خلافة قريش:

ذكر المؤلّف في الفصول السابقة مسألة الخلافة النبوية، ومسألة السقيفة واستلام أبي بكر لدفّة الحكم، وأشار إلى أنّ النبي صلى الله عليه وآله حتى لو لم يستخلف لم يكن راضياً بتولّي أبي بكر، طبقاً لتعاليم القرآن وسيرة الأنبياء السابقين الذين كانوا يورثون أبناءهم العلم والحكم والنبوة، ثم تطرّق إلى خلافة عمر وعثمان وما جرى فيها من أحداث انتهت بقتل الخليفتين. وهنا في هذا الفصل يتطرّق إلى فترة حكم أمير المؤمنين عليه السلام وما جرى فيها، وهو أطول فصل في الكتاب، فيقول:

«كان لحكم علي عليه السلام سمات تغاير الخلافة، إذ لم يكن مطابقاً لمعايير الخلافة الأولى، إنّ علياً لم يصل إلى الحكم من خلال شورى كبار الصحابة الأوائل الذين جعل عمر رأيهم ملاكاً لصحّة الخلافة، وكذلك لم يحظ بتأييد أكثر قريش الذين عُدّوا في خلافة أبي بكر بمثابة الطبقة الحاكمة الوحيدة التي لها الحق في اتخاذ القرار حول الخلافة.

ولكن مع هذا فعليّ كان واثقاً تماماً بشرعية خلافته لابتنائها على نسبه القريب من النبي صلى الله عليه وآله، علمه بالإسلام وسبقه إليه، وكفاءته التامّة في الحفاظ على مبادئه. وكان يعتقد أنّ الملاكات التي وضعها أبو بكر وعمر لشرعية الحكم لا أصل لها، وقد قال لأبي بكر ـ فيما سبق ـ إنّ تأخّره في بيعته كخليفة كانت لاعتقاده بتقدّم حقّ نفسه في الخلافة على غيره، وقد بقي على هذا الرأي رغم بيعته لأبي بكر وعمر وعثمان، لأنّه بايع لحفظ اتحاد المسلمين، وذلك حينما علم أنّ المسلمين تركوا حقّه في الخلافة النبوية، فلمّا أقبلت عليه الأُمّة الإسلامية أو معظمها، كان التكليف ـ مضافاً إلى حقّه المشروع ـ يقتضي تولّيه الحكم.

إنّ مقتل عثمان أدّى إلى سطو الثوار وحلفائهم المدنيين على مركز الخلافة، وكان طلحة وعلي عليه السلام المرشحين للخلافة. يبدو وجود دعم لطلحة من قبل المصريين حيث كان يُعدّ مستشاراً لهم وقد أمسك مفاتيح بيت المال، ولكن كان ميل أهل الكوفة والبصريين ـ وقد كانوا يعرفون عدم رضا عليّ عليه السلام باستخدام القوّة ـ وكذلك أكثر الأنصار نحو ابن عم النبي صلى الله عليه وآله. فسرعان ما غلبت هذه الكفّة، ويبدو أنّ لمالك الأشتر قائد الكوفيين، القسط الأوفر في تعبئة الطريق لانتخاب علي عليه السلام».

ثم يقول المؤلف: «الروايات المتعلّقة بهذه الحوادث وما صنعه علي عليه السلام والذي أدّى إلى استخلافه؛ متناقضة نوعاً ما وفيها تشويش، وعليه يمكن متابعة سير التحولات الجارية مع لحاظ عدم قطعية تلك الروايات نسبياً»[1].

ثم يسرد المؤلّف مجموعة من الروايات الدالة على مساعي طلحة للاستخلاف ومساعي أصحاب علي عليه السلام للبيعة مع علي. ولكن مع هذا لم يبيّن المؤلّف موقفه تجاه هذه الروايات المتناقضة بوضوح، كما لم يذكر ماهي أوجه التشويش والتناقض، رغم كونه يبني هذه القاعدة من بداية هذا المبحث ويؤسّس عليها استنتاجاته اللاحقة، نعم ربما تكون بعض الجزئيات مشكوك فيها، ولكن هذا لا يعني إلقاء التشكيك على الكلّيات والمسلّمات التاريخية المتفق عليها بين الشيعة والسنة.

وعليه فتشكيك المؤلّف الموحي بتضعيف جميع المرويات التاريخية آنذاك في غير محلّه، وكان عليه التنبيه على موارد الخلل كلٌّ بحسبه.

والملفت للنظر أنّ هذا التشكيك قد سرى في كيفية سرده للحوادث، حيث نراه ابتلي في موارد عدّة باللّف والدوران ممّا أدّى إلى ضبابية الموقف وعدم الشفافية والدقة العلمية. وهذا ما ينعكس سلباً على المطالع والقارئ أيضاً حيث يبقى محتاراً أمام الأقوال المتناقضة والمتضاربة التي يذكرها المؤلّف.

وعلى سبيل المثال عندما يشرح المؤلّف في ص ٢١٤ بيعة طلحة يقول: «كان طلحة أوّل صحابي مبّرز بايع علياً... إنّه لم يأت للبيعة طواعية بل كما قال الشعبي انّ مالك الأشتر جاء به سوقاً... إنّ طلحة ادعى فيما بعد أنّه بايع والسيف على رأسه الأمر الذي نفاه سعد بن أبي وقاص وأبدى رأيه حوله وقال بأنّه لا علم له بالسيف لكنه كان يعلم بأنّ طلحة بايع مكرهاً. إنّ نفوس الناس الحاضرين في المسجد قد تزلزلت ـ من دون شك ـ بعدما رأت أنّ طلحة بايع طواعية ومن دون أيّ تهديد وإكراه».

فأنت ترى في هذه الأسطر القليلة مدى الخبط والتشويش الذي يلقيه المؤلّف على القارئ حيث يبقى محتاراً من أمر طلحة هل أنّه بايع طواعية أم بايع مكرهاً. كان من المفترض على المؤلّف أن ينهي الأمر بنتيجة نهائية بترجيح رواية على الاخرى، حيث هذا هو شأن المحقق الخبير، وإلاّ ما أسهل خلط الأوراق وسرد المتناقضات وترك الأمر على عواهنه.

والمؤاخذة الثانية على المؤلّف اعتماده في سرد هذه الحوادث على رواية الشعبي، ورغم كونه يعترف بعثمانيته يجعل روايته في مسألة أخذ البيعة لعليعليه السلام هي الأساس، ويذكر باقي الروايات تبعاً لها أو في الهامش، والحال يكفينا في عدم الاعتماد على رواية الشعبي عثمانيته حيث لم يتمكّن أن يكون محايداً في سرد تلك الوقائع سيما ما يخص الإمام علياًعليه السلام .

ثم يعود المؤلّف ثانية ليقول: «يبدو أنّ علياًعليه السلام تحاشى إجبار الناس على البيعة، فلمّا جيء بسعد بن أبي وقّاص للبيعة أبى وقال: لا أُبايع حتى يبايع الناس والله ما عليك منّي بأس، فقال علي: خلّوا سبيله[٢].

ثم جيء بعبد الله بن عمر فقال أيضاً: «لا أُبايع حتى يجتمع الناس عليك، قال: أعطني حميلاً ألاّ تبرح، فقال: لا أعطيك حميلاً، فقال الأشتر: إنّ هذا الرجل قد أمن سوطك وسيفك فأمكنّي منه، فقال علي: دعه أنا حميله، فوالله ما علمته إلاّ سيّئ الخلق صغيراً وكبيراً...[٣].

وأضاف الشعبي في روايته: وقال: بعث عليّ إلى محمد بن مَسلَمة الأنصاري ليبايع، لكنّه اعتذر وقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمرني إذا اختلف الناس أن أكسر سيفي وأجلس في بيتي، فتركه عليعليه السلام، كما صنع نفس العمل مع وهب بن صيفي الأنصاري عندما أجابه بنفس الجواب، ثم دعا عليعليه السلام أُسامة بن زيد للبيعة، لكن اعتذر اسامة رغم اعترافه بحبه لعلي وكونه أعز الناس عليه، وقال: لكنّي عاهدت الله أن لا أُقاتل رجلاً يقول لا إله إلاّ الله»[٤]، [٥].

ولكن بعد هذا يعود المؤلّف إلى اللّف والدوران كعادته، ويستبعد وقوع هذه المحادثات الواردة في رواية الشعبي عند البيعة الأولى قبل أن يلوح إلى الأفق تهديد عليعليه السلام بالمواجهة المسلّحة من قبل المعارضين، ويستقرب حدوثها قبيل واقعة الجمل مستنداً إلى ما روي عن أبي مخنف من أنّه سأل عن رأي سعد بن أبي وقاص ومحمد بن مَسلمة وأُسامة بن زيد وعبد الله بن عمر في ثباتهم على عهدهم، فأجابوا له بنعم ولكن لا يريدون الخوض في دماء المسلمين، وعليه يستقرب المؤلّف بيعة أُسامة وابن مَسلمة على الأقلّ في البداية كما ذهب إلى ذلك ابن سعد حيث عدّ سعد بن أبي وقاص وأُسامة وابن مَسلمة وزيد بن ثابت من المبايعين، كما يشرك عبد الله بن عمر أيضاً، ثم يذكر المؤلّف رواية عن عبد الله بن الحسن بن الحسن حيث تعدّ من لم يبايع علياًعليه السلام من كبار الأنصار فيهم حسان بن ثابت وأبو سعيد الخُدري والنعمان بن بشير وغيرهم.

والخلاصة التي نخرج منها من خلال كلام المؤلّف ـ رغم اللّف والدوران وإلقاء التشكيك وعدم الخروج بنتيجة ـ هي أن علياًعليه السلام لم يجبر أحداً على البيعة بخلاف الحالات الثلاثة التي مرّت قبله.

ثم يذكر المؤلّف في ص ٢١٨ أنّ الإمة الإسلامية انقسمت بعد بيعة عليعليه السلام إلى ثلاثة أقسام:

١ـ المبايعون لعليعليه السلام .

٢ـ الأمويون وأنصارهم الذين حصروا الخلافة فيهم.

٣ـ أكثر قريش حيث أرادوا إرجاع الخلافة إلى ما كانت عليه في عهد أبي بكر وعمر.

ثم يقول: «عندما استعد كل حزب للقتال لأخذ حقّه، دخل الإسلام في صراع وحرب داخلي قاس استدام إلى ما بعد عليعليه السلام ، إنّ نار المصيبة (الفلتة) التي زعم عمر أنّ الله وقى شرّها، قد تأجّجت من جديد مضافاً إلى وجود شعور بالانتقام».

أقول: قد أصاب المؤلّف في تشخيص الداء وأنّ ما حلّ بالأمة الإسلامية ـ وما زالت تعاني منه ـ كان جرّاء تلك الفلتة الأولى التي ارتكبت بحق الإسلام حيث أقصي فيها من أمر الله ورسولهصلى الله عليه وآله بالتمسّك بهم لضمان عدم الوقوع في التيه والضلال، وذلك في روايات كثيرة أهمّها حديث الثقلين الدال على التمسك بالقرآن والعترة.

في ص ٢٢٢ـ ٢٢٣ أشار المؤلّف إلى أنّ علياًعليه السلام انتهج في خطبه نهج الذم واللوم للأمة لتركهم إيّاه سابقاً، وقد بيّن أيضاً أنّ الهداية الحقيقية منحصرة فيه وفي عترة النبيصلى الله عليه وآله ثم عرّج على أنّه رغم ذمه لجميع الأمة لم يكن ذاماً للخليفتين حيث يقول: «وفي حين كونه ذامّاً لجميع الأُمّة، كان يتجنّب نقد الخليفتين الأوائل رغم مدحه لبعض أعمالهم العامة في بعض الأحيان، سيّما تمجيده صلابة عمر وقيادته الصارمة، وكان يحاول عموماً عدم إظهار المخالفة للسنن التي وضعها عمر. كما وافق

أن يُلقّب أمير المؤمنين اللقب الرسمي لعمر، ولم يوافق على لقب الخليفة الذي دنّسه عثمان بادعائه الخلافة الإلهية لنفسه دون الخلافة النبوية».

أقول: يلاحظ على كلامه هذا **أولاً** انّ واقع الحال كان يفرض على أمير المؤمنين عليه السلام بيان الحق وتذكير الأمة بخطئها الأوّل في ترك نصرته.

ثانياً: إنّ الصبغة العامة في خطب أمير المؤمنين عليه السلام الواردة في نهج البلاغة كانت تحتوي على الذم واللوم للمسلمين، ولكن ما ورد في النهج لا يشكّل جميع الخطب، بل حتى في النهج توجد ألفاظ المدح والثناء أيضاً، من قبيل قوله عليه السلام مخاطباً أهل البصرة بعدما فتحها: «وجزاكم الله من أهل مصر عن أهل بيت نبيكم ما يجزي العاملين بطاعته والشاكرين لنعمه، فقد سمعتم وأطعتم ودعيتم فأجبتم»[٦].

أو ما قال لهم في بعض أيام صفين: «لقد شفى وحاوح صدري أن رأيتكم بآخرة تحوزونهم كما حازوكم، وتزيلونهم عن مواقفهم كما أزالوكم حسّاً بالنصال وشجراً بالرماح...»[٧].

أو ما قال في حق خلّص أصحابه: «أنتم الأنصار على الحق، والإخوان في الدين، والجنن يوم البأس، والبطانة دون الناس، بكم أضرب المدبر وأرجو طاعة المقبل»[٨].

ثالثاً: قوله إنّ علياً كان يتجنّب نقد الخليفتين؛ أوّل الكلام فقد أورد المؤلّف بنفسه مقاطع من خطبة الشقشقية وكفى بها قدحاً وذماً، ولم يرد عنه عليه السلام أيّ مدح صحيح وصريح لهما حتى يدّعي المؤلّف انّه كان يمدح أعمالهما عموماً، بل على العكس من ذلك كان يعتقد بأنّ الدين في زمانهما أُصيب بالانهيار، ولذا قام هو وبايع لنصرة الدين، وهو القائل: «حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد صلى الله عليه وآله فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً... فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق واطمأنّ الدين وتنهنه»[٩].

رابعاً: قوله إنّ علياً كان يمجّد صلابة عمر وقيادته الصارمة، مجرد دعوى من دون شاهد وبرهان بل يكذّبها التاريخ والوجدان، فأيّ حُسن كان في فظاظة عمر وغلظته حتى يمجّدها أمير المؤمنين عليه السلام وهو القائل في ذم أبي بكر لما دفع الأمر إلى عمر: «فصيّرها في حوزة خشناء يغلظ كلمها ويخشن مسّها، ويكثر العثار فيها والاعتذار منها، فصاحبها كراكب الصعبة إن أشنق لها خرم، وإن أسلس لها تقحّم، فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلوّن واعتراض»(١٠). وما ورد عنه عليه السلام مما يوهم ذلك إما موضوع وإمّا مؤوّل.

خامساً: إنّ عدم مخالفته للبدع المحدثة آنذاك، والتي جعلها المؤلّف شاهداً لموافقة علي عليه السلام لمن تقدّمه، كانت لعدم تمكّنه عليه السلام من تغييرها المفاجئ بعدما استقرّت في النفوس وأصبحت سنة يُقتدى بها، ولذا كان يتربص الفرص لتغييرها وهو القائل: «فان ترتفع عنّا وعنهم محن البلوى أحملهم من الحق على محضه»(١١). وقال أيضاً: «لو قد استوت قدماي من هذه المداحض لغيّرت أشياء»(١٢).

سادساً وأخيراً: إنّ تلقيبه بأمير المؤمنين ورضاه بذلك دون لقب الخليفة لم يكن محاباة لهذا أو بغضاً لذاك كما يوهمه المؤلّف، بل انّ هذا اللقب هو الذي لقّبه به رسول الله صلى الله عليه وآله كما ورد في كثير من النصوص، منها ما روي عنه صلى الله عليه وآله في حديث المعراج: «فأوحى إليّ ربي ما أوحى ثم قال: يا محمد اقرأ علي بن أبي طالب أمير المؤمنين السلام، فما سمّيت بهذا أحداً قبله ولا أُسمّي بهذا أحداً بعده»(١٣). ولذا ترى أنّ الشيعة لا يطلقون هذا اللقب على غير علي عليه السلام حتى على سائر الأئمة الأحد عشر عليهم السلام.

ثم يبدأ المؤلّف بعد هذا بذكر نصب الولاة من قبل أمير المؤمنين عليه السلام، ويذكر تجمع المعارضين في مكة تحت لواء عائشة، وعزمهم على الخروج لأخذ الثأر من قتلة عثمان، كما يسرد الحوادث المؤدية إلى واقعة الجمل من استحلال البصرة والغدر بواليها عثمان بن حنيف ونهب أموال بيت المال وقتل السبابجة، ومن جانب آخر يذكر استعداد علي عليه السلام للخروج من المدينة لدفع فتنة أصحاب الجمل.

روى المؤلّف في ص ٢٤٣ رواية عن الإمام الحسن عليه السلام بانّه قال لعلي عليه السلام وهو بالربذة يريد الخروج نحو القوم: «انّي لأخشى أن تقتل بمضيعة، فقال: إليك عنّي فوالله ما وجدت قتال القوم أو الكفر بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله».

هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها إطلاقاً رغم ورودها بألفاظ مختلفة في عدّة مصادر شيعية كأمالي الطوسي: ٥٢، وسنية كأنساب الأشراف للبلاذري ٢: ٢٣٦ وتاريخ دمشق لابن عساكر وغيرها، بدليل أنّها لا تنسجم مع مسلّماتنا العقدية والروايات التاريخية الصحيحة، وذلك أنّنا نعتقد بعصمة الأئمة عليهم السلام من الأخطاء عموماً سواء في بيان الشرع أم في غيره، والإمام الحسن عليه السلام رغم كونه معصوماً أيضاً يعلم علماً جلياً بموقعية أبيه وسداده في حلّه وترحاله، وعليه لا يصدر منه تجاهه هذا الكلام المنبئ عن الاعتراض وعدم الرضا، وبهذه العبارة القاسية «تقتل بمضيعة» وكأنّه لم يكن إماماً معصوماً مفترض الطاعة، وكأنّه لم يكن الطرف المقابل باغياً وخارجاً عن طاعة الإمام يجب محاربته، وكأنّه لم يكن المقتول من هذا الطرف شهيداً يستحق الجنان ومن ذلك الطرف هالكاً يستحق النيران، فمن المستغرب جداً صدور هذا الكلام عن الإمام الحسن عليه السلام إذ على فرض استشهاد أمير المؤمنين عليه السلام آنذاك ما كان مقتله مضيعة بل شهادة وقتل في سبيل الله.

هذا من جانب، ومن جانب آخر قد استفاضت الروايات النبوية الدالّة على قتال عليّ عليه السلام للناكثين والمارقين والقاسطين، ممّا تدلّ على بقاء أمير المؤمنين عليه السلام حيّاً خلال هذه الحروب وأنّه على الحق ولم يكن عمله هباء ومضيعة، وكانت واقعة الجمل أوّلها، فمن المستبعد جداً خفاء هذا على الإمام الحسن عليه السلام ليخشى على أبيه القتل والضياع.

ثم إنّ المؤلّف بعدما ينتهي من سرد حوادث واقعة الجمل، يعقد فصلاً لواقعة صفين، ويبدأ بذكر مقدمات الواقعة والمناوشات الطفيفة الحاصلة بين الفريقين، ومكاتبات معاوية لبعض الوجهاء لاستمالتهم نحوه، منها مكاتبته لقيس بن سعد والي

علي عليه السلام على مصر، حيث كتب له كتاباً يستميله إليه ويعده بإعطاء ولاية العراقيين (الكوفة والبصرة)، لكن قيس راوغه ولم يجبه صريحاً، ثم معاوية بعدما رأى عدم تمكّنه من السيطرة على قيس كتب له كتاباً آخر هدّده ممّا أدّى إلى تصرّم قيس أمامه، لذا لجأ معاوية إلى الخدعة فوضع كتاباً عن لسان قيس يعلن فيه متابعته لمعاوية في طلب الثأر من قتلة عثمان، فلما وصل خبر هذا الكتاب إلى علي عليه السلام غضب ولم يصدّقه، ولكن أصرّ عليه عبد الله بن جعفر بعزل قيس وتولية محمد بن أبي بكر، وهذا ما حصل بالفعل بعد فترة، الأمر الذي أغضب قيساً، ثم يقول المؤلّف ص ٢٧٨ معلقاً على حادثة عزل قيس من ولاية مصر: «وعُلم فيما بعد أنّ هذا العمل ما كان في محلّه». ممّا يوهم تخطئة علي عليه السلام في فعله وعمله.

ونقول: إنّ الأمر ليس كما حاكه المؤلّف، وأمير المؤمنين ما انطلى عليه خدعة معاوية بل كان مجبوراً باتخاذ هذا القرار بعدما شاع وذاع كتاب معاوية عن لسان قيس حتى انطلى الأمر على أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام أنفسهم أمثال عبد الله بن جعفر، فلو كان أمير المؤمنين يترك الأمر ويدع قيساً على حاله لعُدّ هذا إمّا ضعفاً قيادياً أو إرباكاً سياسياً حيث يدع خائناً ـ بحسب ما ارتكز في قلوب المسلمين جراء خدعة معاوية ـ على أهم الولايات فلذا اضطر أمير المؤمنين عليه السلام لتغيير قيس واستدعائه سداً لهذا الخلل، مضافاً إلى انّه عليه السلام كان يتهيّأ لقتال معاوية وكان بحاجة ماسّة إلى قادة ميدانيين أمثال قيس، وهذا قوّى جانب الاستدعاء.

ثم انّ المؤلّف يشرح ويذكر مراسلات ومكاتبات أمير المؤمنين عليه السلام لمعاوية ومحاولة أخذ البيعة منه، وإرسال جرير لهذه المهمّة رغم مخالفة الأشتر، وإخفاق جرير في مهمّته وانخداعه بمعاوية، واستعداد معاوية للحرب من خلال تهييج مشاعر الناس وبث روح القوميّة فيهم، وإلقاء مسؤولية قتل عثمان على عاتق علي عليه السلام، فبعدما اطمأنّ معاوية أنّ قلوب أهل الشام وسيوفهم معه رفض بيعة علي عليه السلام تماماً.

ومن جانب آخر فانّ علياًعليه السلام كان يحسّ بالخطر من جانب معاوية إذ كان عالماً بطموحه وأنّ بقاءه على حاله يشكّل بؤرة فساد في جسم الأمة الإسلامية لأنّه لا يمت إلى الإسلام بصلة إلاّ بما يقارب دنياه، إذاً كان لزاماً عليه دفع الفتنة بالسيف بعدما لم تنجح النصائح، فلذا بدأ بالاستعداد للقتال وتعبئة الناس.

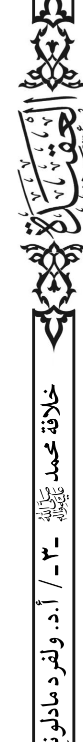
كل هذه الأمور يذكرها المؤلّف ويسردها بدقّة وموضوعية عالية، معتمداً على أهم المصادر المتوفّرة سيما كتاب وقعة صفين للمنقري.

فتنة الخوارج:

يعقد المؤلّف في ص ٣٤١ فصلاً خاصّاً بالخوارج وبداية تكوّنهم في حرب صفين بعد رفع المصاحف ويقول: «لما رأى عمرو بن العاص أنّ أهل الشام لا يتمكنون من الظفر في الحرب وأنّ عدوّهم يتغلّب عليهم شيئاً فشيئاً، أوعز إلى معاوية التوسل بهذه الحيلة (أي رفع المصاحف). هذه الخدعة سرعان ما أخذت مأخذها في جيش عليّ كما كان يتوقّعه عمرو بن العاص، فأدّت إلى الاختلاف والتشويش، مع أنّ علياًعليه السلام كان يحثّ أصحابه على الاستمرار في القتال، وحذّرهم من معاوية وعمرو بن العاص وأصحابهما بأنّهم ليسوا أهل الدين والقرآن، بل إنّما رفعوا المصاحف مكراً وخديعة».

ثم يذكر المؤلّف أنّ رؤوس الخوارج أبوا قبول كلامه وهدّدوه بالقتل أو تسليمه إلى معاوية، الأمر الذي أدّى استدعاء الأشتر من المعركة درءاً للفتنة، فكانت هذه بداية أمر الخوارج وفتنتهم حيث أجبروا علياًعليه السلام بترك الحرب وقبول حكمية القرآن: «إنّ علياً أمام العواطف الشديدة لأكثر أصحابه نحو الصلح صمّم على قبول التحكيم على رغم رأيه الخاص» كما أجبروه أيضاً على تعيين أبي موسى الأشعري حكماً.

والغريب من المؤلّف أنّه رغم سرده لهذه الحوادث، واعتراضه بأنّ الخوارج أجبروا علياً على قبول التحكيم؛ يأتي ويقول في صفحة ٣٤٩: «إنّ علياً قد عزم على



استمرار الحرب مع ثلّة أصحابه الأوفياء لأنّه ما كان يبالي ببذل نفسه، لكنه لما نظر إلى الحسن والحسين عليهما السلام ورغبتهما على القتال، رأى أنّهما لو قتلا لانقطع نسل رسول الله صلى الله عليه وآله ... ولو سلّمنا عدم اعتماده بوفاء أكثر أصحابه، لكن قلقه على سبطي رسول الله صلى الله عليه وآله وسائر أهل بيته كان حافزاً منطقياً لعدم شروعه بحرب مدمّرة جديدة» إذ يوهم المؤلّف أنّ علياً عليه السلام إنّما قبل التحكيم للحفاظ على حياة سبطي النبي صلى الله عليه وآله، وهو أمرٌ يكذبه الواقع التاريخي، نعم انّه كان ضنيناً عليهم ويحاول عدم إرسالهما إلى ساحات القتال، ولكن هذا لا علاقة له بقبول أصل التحكيم.

وكذلك نستغرب من كلام المؤلّف في ص ٣٥٠ حيث قال: «إنّ قبول التحكيم كان خطأً سياسياً كبيراً لا يمكن تبريره، إذ كان بإمكان علي إيقاف الحرب مع معاوية، وكان بإمكانه الانسحاب عن الحرب من دون أي توافق، إنّ قبول التحكيم طبقاً لشرائط معاوية كان أسوأ اختيار». ذلك أنّ الإمام عليه السلام ما كانت أمامه عدّة خيارات حسنة أو سيئة أو أسوأ حتى يختار أحدها، بل أُجبر عليه السلام على اختيار الحلّ الأسوء مع علمه بخطئه ورغم تذكيره بذلك وبخدع معاوية، ولكن لم يصغ إليه أحد سوى ثلة من خلّص أصحابه الذين لا يتمكن محاربة العدو بهم. مضافاً إلى أنّ استمراره بالقتال كان يعني تفرّق الجيش عنه أو إلقاء القبض عليه وتسليمه إلى معاوية أو قتله من قبل بعضهم كما هدّدوه بذلك وانّهم سيفعلون به ما فعلوا بعثمان، فقبول التحكيم بهذا اللحاظ كان رأياً سديداً للحفاظ على وحدة الصف أمام العدو.

والخطأ العلمي الآخر الذي ارتكبه المؤلّف رغم وضوح الأمر وصراحة الأخبار، ما قاله في صفحة ٣٥٣: «روي أنّ علياً لما رأى تمزّق أصحابه، أنشد أبياتاً اعترف فيها بعثرته، وأنّه لا يرى الاعتذار منها بل سيبذل جهده لتدارك الأمر وسيكون نبهاً فيما بعد» وهذا واضح البطلان إذ أنّ علياً عليه السلام ـ كما قلنا ـ ما كان أمامه عدّة خيارات فانتخب الأسوء منها ثم الآن بعدما تبيّن أنّ اختياره ذلك كان خطأً اعترف بعثرته وعزم على تدارك ما فات، فالأمر ليس كذلك بل ما كان أمامه إلاّ حالة

واحدة وهي قبول التحكيم والنزول عند رغبة أكثر أصحابه، والعجب من المؤلّف، إذ إنّه رغم تعليله لهذا الخبر بالتمريض ـ حيث نقله بلفظ: روي ـ لم يعلّق عليه شيئاً ويمّر عليه مروراً كأنّه من المسلّمات رغم انه علّق على بعض الأخبار التي لم تكن بتلك الأهمية.

قال المؤلّف في ص ٣٧٢: «إنّ قتل الخوارج في نهروان كان من أصعب الحوادث في فترة حكومة عليعليه السلام. هذا الأمر من وجهة نظر حكوميّة كان عملاً منطقياً وصحيحاً بل ضرورياً، إذ إنّ هؤلاء ثاروا ونقضوا بيعتهم وشقوا العصى في الأمة، وهدّدوا بإزهاق نفوس المسلمين حتى أقرباءهم الذين لم يلتحقوا بهم. أمّا عليّ فكان يميل إلى التوجّه نحو معاوية وإهمال هؤلاء ريثما ينتهي من أمر أهل الشام، ولكن مع هذا كان عدد الخوارج كثيراً، وعليّ ما كان يتمكّن من غض النظر عن احتمال هجومهم على الكوفة واستحلالها بعد غيابه عنها، سيما وأنّهم قتلوا رسوله ممّا أدّى إلى عدم امكان مهادنتهم بأيّ وجه من الوجوه. وقد اضطر عليّعليه السلام مرّة ثانية أن يستجيب طلب من كان يكره لقاء أهل الشام من أفراد جيشه ويميل إلى دفع شرّ الخوارج».

فعلى رغم هذا الاعتراف الصريح من المؤلّف بسوء صنيع الخوارج والتهديد الحقيقي المتوجّه من قبلهم نحو المسلمين، يلمّح المؤلّف بتخطئة عليّعليه السلام في الإسراع إلى قتالهم وعدم التأنّي واحتوائهم فيقول من صفحة ٣٧٢ ـ ٣٧٣: «كان عليه أن يبذل قصارى جهده لأخذ البيعة منهم مجدداً حتى لو استدعى الأمر تأخير قتال أهل الشام، ولكن بلحاظ سوء خلقهم وافراطهم المانع من المصالحة، كان يبدو هذا الأمر عسيراً... ولكن الحوار الهادئ معهم كان قد يؤدّي إلى جلب حماية بعضهم تدريجاً لا كلّهم، كانت وظيفته الأولى إيجاد نوع وحدة جديدة بين قراء القرآن أو أبرزهم الذين كانوا من مدافعيه سابقاً. إنّ علياً أسرع إلى قتال معاوية الأمر الذي أجبره على اتخاذ قرار أعطى أثراً معكوساً حيث استعمل الشدّة والقوة أمام حلفائه سابقاً».



وأنت ترى أنّ كلام المؤلّف هذا مردود من عدّة جهات، أولاً: اعترافه بقسوة القوم وشدة بطشهم وتكفير الأُمة واستحلال دمائهم وأعراضهم، ثانياً: تهديدهم الواضح واحتمال شقّ العصى والهجوم عليه من الخلف وهو مشغول بتعبئة الوضع ضد معاوية، ثالثاً: إنّ علياً ـ كما اعترف المؤلّف ـ تعامل معهم بحلم بالغ ولم يقطع رواتبهم من بيت المال ولم يسمح لأحد بالتعرّض لهم، فكانوا يقاطعون علياًعليه السلام في خطبه بكل حرية ويناظروه ويناقشوه، وعندما انعزلوا في منطقة حاول نصحهم كثيراً فأرسل إليهم الرسل فحذّرهم ووعظهم مراراً وتكراراً، فأيّ عذر أبلغ لعليعليه السلام من هذا، وما عساه أن يفعل بهم من الحلم والصبر حتى يرضى به المؤلّف المحترم، وهل أبقوا عذراً لأحد بسوء صنيعهم وتوحّشهم؟!

ثم انّ موقفهعليه السلام أمامهم لا علاقة له برغبته الإسراع في حرب معاوية كما يحاول أن يصوّره المؤلّف، ليستنتج منه عدم التأنّي والتروّي من قبل عليعليه السلام أمامهم، وأنّه استعجل ولم يمهلهم كي يستهوي قلوبهم القاسية.



ابن عباس وأموال البصرة:

يتطرّق المؤلّف في ص ٣٩١ ـ ٤١٠ إلى حادثة ابن عباس وأموال بيت المال في البصرة، ويسرد الأقوال والأخبار المختلفة وربّما المتناقضة، كما يشير إلى آراء بعض المستشرقين ويناقشها.

يذهب المؤلّف إلى أنّ تلك الواقعة كانت بعد سقوط مصر بيد معاوية واستشهاد محمد بن أبي بكر، وقبل قتال الخوارج حيث أنّ علياً جعله أمير الحاج لتلك السنة، فلما أراد أن يذهب للحج خلّف مكانه أبا الأسود الدئلي لإمامة الجماعة وزياد بن أبيه لأخذ الخراج، وقد حصل بين أبي الأسود وابن زياد مشاجرة في غياب ابن عباس، ممّا أدّى إلى انحياز ابن عباس نحو ابن زياد وعدم الاعتناء بأبي الأسود، وهذا العامل بدوره أدّى إلى مكاتبة أبي الأسود لأمير المؤمنينعليه السلام وتحذيره من التلاعب

ببيت مال البصرة، وعلى ضوء هذه الرسالة كتب علي عليه السلام إلى ابن عباس كتاباً يطلب منه إرسال كشوفات حسابات بيت المال، وكانت هذه بداية الأزمة، وبدايات المكاتبات الواردة في كتب التاريخ وأنّ علياً هدّده بالانتقام وأخذ الحق منه، وأن ابن عباس عيّر علياً بإراقة الدماء للملك وما شاكل.

ثم يذكر المؤلّف رواية أبي الكنود، وذهاب ابن عباس إلى مكة وحماية قبائل هوازن وسليم وقيس ودفاعهم عنه وبذل الأموال من قبل ابن عباس؛ ويضعّفها تماماً ويقول ص ٣٩٥: «وعلى أية حال كانت هذه مسرحية تمرّد ابن عباس لعليّ عليه السلام». ولكن المؤلّف مع تضعيفه لهذه الرواية يتمسك بباقي ما رواه ابو الكنود وغيره بهذا الشأن، ويسلّم بأصل القضية ولكن يؤوّلها بأنّهما اختلفا في أمر الفيء، وانّ الآية ٤١ من سورة الأنفال خصّصت سهماً من خمس الغنائم لآل البيت، وكان ابن عباس يرى نفسه مستحقاً لهذا السهم، فلذا أخذ منه حقّه واعترض على علي عليه السلام لتقسيمه الفيء بين الناس بالسوية.

والخلاصة إنّ المؤلّف لا يخرج من بين هذه المتناقضات بنتيجة واضحة رغم إذعانه بأنّ ابن عباس سرعان ما رجع إلى علي عليه السلام وكان معه قبيل هجوم ابن الحضرمي ـ من أعوان معاوية ـ على البصرة، واعترافه بعدم وجود شواهد عن كيفية المصالحة بين علي عليه السلام وابن عباس، وأنّ علياً عند خصومته لابن عباس لم يعزله عن ولاية البصرة، بل أرجعه إلى ولاية البصرة مرّة ثانية.

وفي الواقع أنّ هذا الإرباك في الأخبار عكس نفسه على مواقف المؤرخين تجاه هذه الحادثة، فمثلاً نرى انّ ابن أبي الحديد يتوقّف في الأمر ولا يقطع بشيء ويقول: «قد أشكل عليّ أمر هذا الكتاب، فإن أنا كذّبت النقل وقلت هذا الكلام موضوع على أمير المؤمنين عليه السلام خالفت الرواة فانّهم أطبقوا على رواية هذا الكلام عنه، وقد ذكر في أكثر كتب السير، وإن صرفته إلى عبد الله بن عباس صدّني عنه ما أعلمه من ملازمته لطاعة أمير المؤمنين عليه السلام في حياته وبعد وفاته، وإن صرفته إلى غيره لم أعلم إلى من

أصرفه من أهل أمير المؤمنين عليه السلام والكلام يشعر بأنّ الرجل المخاطب من أهله وبني عمّه، فأنا في هذا الموضع من المتوقفين»[14].

أما المرحوم السيد محمد تقي الحكيم فقد حاول الجمع بين الأخبار وقبول أصل الحادثة مع اعترافه بلحوق زيادات إليها فيما بعد، فقال: «ومن الطبيعي أن نقول إنّ يده امتدت ـ لأيّ اعتبار ـ إلى بيت المال، فتجاوزت حدودها المرسومة من قبل الإمام عليه السلام ، وإنّ أبا الأسود كتب بذلك إلى إمامه عليه السلام ، والإمام كتب إليه مؤنّباً لأنّ الإمام لم يعوّد عمّاله السكوت على هناتهم وهم المسؤولون عن حفظ حقوق الناس. ثم دارت بينهما بعض المكاتبات انتهت بإرجاع ما أُخذ من مال ورضا الإمام عنه وأبقاه على موضعه بالبصرة»[15].

وهناك من يذهب إلى نفي هذه الواقعة من الأساس والحكم عليها بالوضع والاختلاق[16]، والشواهد تؤيد هذا الرأي إذ إنّ ابن عباس كان أخلص وأوفى لأمير المؤمنين عليه السلام وأعرف بالحلال والحرام من أن تصدر منه هذه الزلّة، مضافاً إلى سكوت الأخبار عن كيفية المصالحة بينهما رغم التهديد والوعيد الحاصل من علي عليه السلام تجاه ابن عباس، كقوله: «فاتق الله واردد إلى هؤلاء القوم أموالهم، فانّك إن لم تفعل ثم أمكنني الله منك لأعذرنّ إلى الله فيك، ولأضربنّك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلاّ دخل النار»[17].

فهل تاب ابن عباس، أم أرجع الأموال، وكيف ومتى؟! كيف انمحت بهذه السرعة الكلمات النابية المتراشقة في المكاتبات وتحوّلت إلى ودّ ومحبة جديدة؟! كيف سلّطت الأخبار على أصل القضية وسكتت عن كيفية رجوع ابن عباس وتداركه للأمر مع أنّه لا يقلّ أهمية عن أصل الواقعة؟ كيف لم يعزل علي عليه السلام ابن عباس عن ولاية البصرة شأنه شأن غيره من الخونة حيث كان يعزلهم الإمام سريعاً. مضافاً إلى الخلاف الموجود في تعيين زمن حدوث الواقعة.

هذه الشواهد ربما تؤيد مسألة عدم الاعتماد على تلك الأخبار والحكم بوضعها، أو يقال أنّها كانت متوجهة لغير ابن عباس من سائر عمال أمير المؤمنين عليه السلام، فزاد فيها الخصوم وصرفوها إلى ابن عباس سيما في أيّام الدس والوضع والتزوير الذي قام به معاوية ضد أمير المؤمنين عليه السلام وشيعته.

إنّ المؤلّف ينهي هذا الفصل المتعلّق بحياة أمير المؤمنين عليه السلام بقوله ص ٤٤١: «نعم إنّ طريقة حكم علي عليه السلام في زمن حياته ما كانت مستساغة عند أهل الكوفة. إنّ أصحابه الأوفياء الذين تربوا عنده في أخريات فترة حكمه، الذين ذهبوا إلى أنه أفضل المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله والوحيد الذي يستحق الحكومة على الناس، كانوا في أقلّية. انّ أهل الكوفة اختلفوا في علي أشد الاختلاف، والعامل الوحيد الذي أدّى إلى اتحادهم حوله كان عدم اعتمادهم على معاوية ومخالفتهم له ولأصحابه من أهل الشام. إنّ مكر الأمويين وسوء صنيعهم حوّل الأقلّية المدافعة عن علي عليه السلام إلى أكثرية».

ثم يقول ص ٤٤٢: «بدأ أصحاب علي المتحمّسين بمدحه، وأضفوا عليه هالة من العصمة وأكسوه صفات أعلى من الصفات الطبيعية. الأوصاف التي لم تخطر ببال عليّ عليه السلام، لأنّه وإن ادعى ـ طبعاً بنوع من التبرير ـ أنّه أعلم بسنة النبي صلى الله عليه وآله من كل الناس، وأنّه أوفى شخص للإسلام بعد رحيله صلى الله عليه وآله، لكنّه مع هذا كان عالماً تماماً بأخطائه البشرية، وكان يعترف بها ويسعى لتدارك ما فات، وبالنتيجة كانت هذه الصفات هي التي أسقطت حكومته من جهة، وأعلته أعلى مراتب التقديس في الإسلام من جهة ثانية».

نقول: إنّ مسألة العصمة التي تقول بها الشيعة شيء، ومسألة النجاح أو عدم النجاح الظاهري شيء آخر، والعصمة لم تأت لعلي عليه السلام من الهالة القدسية التي تصورها الشيعة لعلي، بل هي ملكة ربانية يمنحها الله تعالى لخلّص أنبيائه وأوليائه، وهذه العصمة ملكة نفسانية تخصّ النبي أو الوصي، وعليه فالأخطاء السياسية أو الاجتماعية أو العسكرية الحاصلة في فترة حكم علي عليه السلام لو صح سندها لا علاقة لها

بعصمته أو عدم عصمته، إذ انّهعليه السلام مأمور بالعمل في المجتمع طبقاً للسياقات العامة وطبقاً للمصالح والمفاسد العرفية، فإقدامه على شيء أو إحجامه عن شيء آخر والنتائج المعكوسة في بعض الأحيان ترتبط جميعها بالواقع الاجتماعي الذي كان يعيشهعليه السلام والظروف التي كانت تحكمه، حتى أنّهعليه السلام اشتكى من ذلك وقال: «وأفسدتم عليّ رأيي بالعصيان والخذلان حتى لقد قالت قريش إنّ ابن أبي طالب رجل شجاع ولكن لا علم له بالحرب»(١٨). ممّا يعني أنّ النواقص الحاصلة كانت جرّاء سوء صنيع القوم.

ومن جهة أخرى فانّ علياًعليه السلام ما كان مكلّفاً أن يقود المجتمع بالمعاجز والكرامات، حاله حال رسول اللهصلى الله عليه وآله في سلمه وحربه وحلّه وترحاله؛ حيث كان مأموراً باستخدام الطرق والآليات البشرية دون الغيبية.

مضافاً إلى أنّ مسألة العصمة من المباحث العقلية المدعومة بالأدلّة النقلية، وما ورد بخلافها إمّا أن يؤوّل إن كان قابلاً للتأويل أو يُطرح.

وعليه فلا وجه لما قاله المؤلّف المحترم من أن أمير المؤمنينعليه السلام كان معترفاً بأخطائه وبصدد تداركها، إذ إنّ ما ورد إما غير صحيح، وإمّا مؤوّل وله تفسير صحيح، وإما أن يكون ناشئاً من اقتضاء الظروف الاجتماعية حيث كانعليه السلام يضطرّ لاتخاذ قرارات يعلم أنّها غير صحيحة كما هو الحال في أمر التحكيم.

أما ما ربما يتمسّك به لإثبات عدم العصمة من قولهعليه السلام في نهج البلاغة: «فلا تكفّوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإنّي لست في نفسي بفوق أن أُخطئ، ولا آمن ذلك من فعلي، إلاّ أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به منّي»(١٩). فجوا بنا عنه ما يأتي:

١ـ كان هذا لاستصلاح الناس وتأليف قلوبهم، كما يدلّ عليه صدر الخطبة، إذ إنّه خطبها بصفين وذكر فيها حق الوالي على الرعية وحق الرعية على الوالي، فنهض

بعض أصحابه وأكثر الثناء عليه، فقال عليه السلام في جوابه تواضعاً واستصغاراً لنفسه: «إنّ من حقّ من عظم جلال الله في نفسه، وجلّ موضعه من قلبه أن يصغر عنده لعظم ذلك كل ما سواه... وإنّ من أسخف حالات الولاة عند صالح الناس أن يظنّ بهم حب الفخر، ويوضع أمرهم على الكبر... فلا تثنوا عليّ بجميل ثناء... فلا تكلّموني بما تكلّم به الجبابرة، ولا تتحفظوا منّي بما يتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنّوا بي استثقالاً في حق قيل لي، ولا التماس إعظامٍ لنفسي... فلا تكفّوا عن مقالة بحق...» فأنت ترى أنّ جميع هذه الألفاظ تنبئ عن التذلّل وكسر جماح النفس وهي تعليم ودرس للولاة والأمراء من باب إياك أعني واسمعي يا جارة، ويؤيّده ما ذكره في ذيل الخطبة: «فإنّما أنا وأنتم عبيد مملوكون لرب لا رب غيره... فأبدلنا بعد الضلالة بالهدى، وأعطانا البصيرة بعد العمى». ومن المعلوم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن ضالاً طرفة عين إذ انّه أوّل من أسلم ولم يشرك بالله طرفة عين ولم يكن من أصحاب الغواية والعمى، وهذا يؤكّد ما قلناه من أنّ كلامه يحمل محمل: «إيّاك أعني واسمعي يا جاره».

٢ـ هذا الكلام يدلّ على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام نفى عن نفسه الاستقلالية بالعصمة، ولذا قال: «لست في نفسي» والعصمة أمر إلهي وفيض رباني وعناية إلهية، وليست أمراً كسبياً حتى يأخذها بعضٌ ويذرها آخرون.

قال الشيخ المفيد في تعريف العصمة: «لطف يفعله الله بالمكلّف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليها»[٢٠]. فأمير المؤمنين عليه السلام نفى عن نفسه هنا الاستقلال بالعصمة. فكلام المؤلّف المحترم في نسبة الخطأ إلى علي عليه السلام في غير محلّه وناشيء من نظرته الدنيوية في تفسير وتحليل المفردات التاريخية وسلوك المعصومين عليهم السلام، ولو دقّق النظر في المباني الكلامية لدى الإمامية لما تفوّه بكلامه ذاك.

الخاتمة: الإمام الحسن عليه السلام:

بعدما ينتهي المؤلّف من ذكر سيرة الخلفاء الأربعة، يعقد فصلاً آخر في ص ٤٤٣ باسم الخاتمة وبعنوان: «رجوع النظم إلى المجتمع وتشكيل الملوكية الجائرة».

ويستهل كلامه بأنّ الناس استخلفوا الإمام الحسن عليه السلام بعد أبيه من دون كلام وقيل وقال، ثم يقول: «إنّ علياً ـ وربما استناناً بالنبي صلى الله عليه وآله ـ ما كان راغباً بتعيين خليفة له في حياته، ولكن أفصح عن عقيدته الراسخة مراراً من أنّ أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله هم الذين يستحقون الخلافة حصراً، وكانت وصيته للحسن تنبئ عن رأيه الصريح هذا».

ومن الواضح أنّ المؤلّف انتهج هنا نهج أهل السنة واستقى من مصادرهم، ولو راجع مصادر الشيعة والأدلّة العامة والخاصّة التي أقامتها الشيعة على الإمامة والأئمة فرداً فرداً، لما تفوّه بكلامه هذا ولما أرسله إرسال المسلّمات، بل كان عليه أن يذكر رأي الشيعة أيضاً ويشير إلى أدلّتهم.

ثم بعد هذا يحاول المؤلّف في ص ٤٤٤ مرّة ثانية التذكير بوجود خلاف منهجي بين الإمام الحسن عليه السلام وأبيه علي عليه السلام ويقول: «إنّ الإمام الحسن عليه السلام رغم طبيعته المسالمة والهادئة ما كان يشك في عدالة أعمال علي عليه السلام، ولكن ما كان يستسيغ بعض أعماله العسكرية وقد ينتقده صراحة».

وأنت تعلم أنّ هذا مجرد دعوى لم يقم المؤلّف عليه بشاهد حتى نناقشه في سنده ودلالته، ثم إنّ علياً كان معصوماً وهذا ما كان يعترف به الإمام الحسن عليه السلام فكيف يُعقل أن يخطّئ أباه المعصوم، ثم انّ كون طبيعة الإمام الحسن عليه السلام كانت مسالمة أوّل الكلام، فلو كانت كذلك لما استعد لقتال أهل الشام ولما عبّأ الجيوش ولما حضر قبل ذلك ساحات القتال مع أبيه ولما أصرّ عليه بالقتال. وإنّما هادن عليه السلام بعدما أُجبر على ذلك وبعدما فرّق معاوية جيشه بالخدع والتطميع والتهديد.

وكذلك سائر ما سرده المؤلّف من أنّ الإمام الحسن عليه السلام كان منحازاً إلى زوج

خالته عثمان، وكان يمدح وضعه الأرستوقراطي، وبغضه لإراقة الدماء، كما اعتقد بلزوم قيام عليعليه السلام لنصرته بشكل جاد كما كان خائفاً من سياسات عليعليه السلام في مخالفته للسنن والتقاليد الجارية وخلافه مع أكثر قريش واستمرار القتال الداخلي، كلّ هذه الأمور عارية عن الصحة واستنتاجات خاطئة من بعض الأخبار والمرويات الضعيفة أو المؤوّلة.

إنّ المؤلّف بنى شاكلته الفكرية منذ البداية ـ بالاعتماد على المصادر السنية والروايات المتعارضة ـ على أنّ الإمام الحسنعليه السلام كان كارهاً للقتال، وأنّ شخصيته الطبيعية كانت تأبى ذلك، ولذا فسّر جميع الحوادث طبقاً لهذا المبنى، وعليه لا نستغرب منه لمّا يقول انّ الحسن تعمّد في تولية عبيد الله بن عباس بدل قيس بن سعد أو سعيد بن قيس، كما لم يطلب من عبد الله بن عباس ـ المحرّض للقتال ـ بالالتحاق به من البصرة، لأنّه ما كان يريد القتال منذ البداية بل كان يبحث عن المصالحة، ولو راجع المؤلّف المحترم الكتب التحليلية الشيعية المؤلّفة بهذا الخصوص لما توصّل إلى هذه النتائج المجانبة للحق، إذ إنّ الأئمةعليهم السلام لا يختلفون عن بعضهم الآخر وكلّهم نور واحد، وإنّما تملي الظروف المكانية والزمانية عليهم أُموراً تلجئهم إلى اتخاذ قرارات ربما تُحمل محامل اُخر، ولكن الواقع أنّ هدفهم جميعاً واحد وهم كما قال السيد الشهيد الصدررحمه الله : «وحدة هدف وتعدّد أدوار».

نحن ننطلق في تفسير وتحليل هذه المواقف والأدوار من منطلقات كلامية عقدية تعتمد على ركائز العصمة وعلم الغيب والوظيفة الإلهية والولاية التكوينية وما شاكل، هذه هي الخلفية الفكرية التي نعتمد عليها في تفسير ما يتعلّق بالأئمةعليهم السلام من إقدام وإحجام، ولذا لا نتوافق مع كثير ممّا يعتمده المؤلّف في سرد الوقائع وتحليلها، ولبسط الكلام مجال آخر لا تستوعبه هذه العجالة.

ثم يشرح المؤلّف في ص ٤٦٩ـ ٤٧٠ استشهاد الإمام الحسنعليه السلام ويقول: «إنّ



سرور معاوية من استشهاد الحسنعليه السلام كان بسبب زوال السد المستحكم أمام ترشيح يزيد لولاية العهد. والحسنعليه السلام وإن كان لا يشكّل خطراً بالفعل لمعاوية إذ لم يكن بصدد أخذ الخلافة واستردادها لنفسه، ولكن كثيراً من المعترضين الذين كانوا في عذاب وبلاء من استبداد الأمويين لم ينسوا أنّ معاوية وافق على استخلاف الحسنعليه السلام لما بعده وانّ الحسن أوكل أمر الاستخلاف إلى الشورى. هذه الأوضاع والشرائط تدلّ على صحة الروايات الدالّة على أنّ الحسنعليه السلام سُمّ بيد زوجته جعدة بنت الأشعث بن قيس وبإيعاز من معاوية. وهذه الروايات ـ كما يقال ـ لم يتفق عليها الشيعة فحسب بل رواها وأيّدها المؤرخون السنة أيضاً أمثال الواقدي والمدائني وعمر بن شبّة والبلاذري وهيثم بن عدي. وقد روى أبو بكر بن الحفص بن عمر ـ من أحفاد سعد بن أبي وقاص ـ وروى كذلك عروة بن الزبير ـ من رواة السنة المدنيين المعروفين ـ أنّ الحسنعليه السلام وسعد بن أبي وقاص توفيا معاً وبأيّام قلائل بعد عشرة أعوام من حكم معاوية، واعتقد الناس أنّ معاوية سمّهما. انّ الطبري لم ينقل هذه الرواية لا لأنّها غير معتبرة، بل لأنّها ـ كما قال لامنس ـ تُضّر بإيمان عوام الناس بحسب زعمه».

ثم يذكر المؤلّف النزاع الحاصل في دفن الإمام الحسنعليه السلام عند رسول اللهصلى الله عليه وآله وممانعة مروان وعائشة عن ذلك، واستقرار الأمر في دفنه بالبقيع بحسب وصيته الناصّة على عدم النزاع في مكان دفنه وعدم إراقة الدماء.

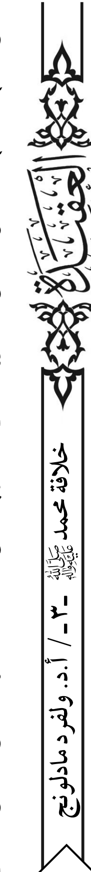
معاوية:

يذكر المؤلّف في ص ٤٦٣ـ ٤٦٤ انّ عام ٤١هـ سمّي عام الجماعة حيث اتحد المسلمون تحت خلافة واحدة وتركوا النزاع والقتال، ولكن مع هذا يعتقد أنّ المجتمع لم يرجع إلى ما كان عليه في فترته الأولى ويقول: «لم تعد الإخوة الإسلامية المطلقة، ورعاية حرمة دم المسلمين الذي وضعه رسول اللهصلى الله عليه وآله إلى حالتها الأولى، ولم يلتئم

الشقاق والنفاق الذي ولّده الحرب بعد بل اشتد وتفاقم، واستمر حكم الأمويين الذي أخذ شرعيته ـ على ما قال ولهاوزن ـ من ادعاء الثأر بدم عثمان؛ من خلال حرب المسلمين مع المسلمين، وإثارة سوء الظن وعدم الاعتماد والنفرة والنزاع المستمر، حيث دامت بالاستبداد والضغط... لقد تغيّرت أُسس الخلافة وانقلبت سنة النبيﷺ تماماً، وقد نسبوا إلى النبيﷺ هذا التنبؤ القائل بأنّ الخلافة ثلاثون سنة ويكون بعدها ملكاً لدوداً...

لقد أصبح الخليفة مساوياً ونظيراً لإمبراطور الروم الشرقية. إنّه حاز لنفسه جميع الأملاك الخالصة التي فتحها الجنود في الحرب. كان هو الحاكم والمسلمون رعيته وله الحكم المطلق على حياتهم وموتهم. كان يرى نفسه أعلى من الشرع والقصاص لذا كان يقتل كلّ من يحّس منه خطراً على ملكه. وبنظرة شمولية نرى أنّ الدولة هي التي كانت تحكم الإسلام، كما حدث قبل ثلاثة قرون في استبداد الروم الشرقية حيث سيطرت على المسيحية وخنقت الروح السلمية الدينية وجعلتها أداة للسلطة والقمع، فالدولة الإسلامية آنذاك صنعت بالإسلام نفس الصنيع حيث خنقت روح الاخوة في المجتمع الإسلامي وجعلتها أداة للسلطة والقمع الاجتماعي وإلقاء الرعب... إنّ الناس عندما كانوا يرون وجه رجل حيّال ومنفور يدّعي أنّه خليفة الله في الأرض، يتذكرون جليّاً ما نسب إلى رسول اللهﷺ من قوله: «إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه».

وقال في صفحة ٤٧٤: «إنّ معاوية بعدما أصبح الحاكم المطلق للعالم الإسلامي صنع في فترة حكمه ـ ولأجل الوصول إلى الأموال وتوسيع نطاق قدرته واستحكام ولاية عهد ابنه المنفور ـ جميع أنواع المكر والحيل وإعطاء الرشى والظلم وإيجاد الرعب والخوف وقتل المسلمين. إنّ حكومته التي خلت من الشرعية الإسلامية جعلت ادعاء الثأر بدم الخليفة المظلوم عثمان مستمسكاً لشرعيتها، وقد أصبح لعن عليعليه السلام في خطب الجمعة ضرورة ملحّة دامت ٦٠ سنة... وفي مراسم الحج ذهب الخلفاء إلى أن



من السنّة في يوم عرفة لعن علي عليه السلام ... إنّ مروان ـ معمار الحكم الملوكي الأموي ـ كان عارفاً بأهمية لعن علي عليه السلام كأداة لدوام الحكم، فلذا قال لعلي بن الحسين عليهما السلام ـ حفيد عليّ ـ بشكل خاص: ما كان في القوم أدفع عن صاحبنا من صاحبكم، قلت: فما بالكم تسبونه على المنابر؟ قال: انّه لا يستقيم لنا الأمر إلاّ بذلك[٢١].

إنّ لعن علي عليه السلام علناً في الكوفة كان بصالح معاوية، إذ كان يأمل جراء ذلك العثور على من يخالف الحكم الأموي وقتله، وقد أوصى للمغيرة: ولا تترك شتم علي وذمه والترحم على عثمان والاستغفار له، والعيب لأصحاب علي والإقصاء لهم والإطراء بشيعة عثمان والإدناء لهم»[٢٢].

ثم إنّ المؤلّف يذكر حكاية قتل حجر بن عدي بأمر معاوية، والخلافات التي كانت بينه وبين مروان حتى عزله عن إمارة المدينة وهو أمرٌ أغضب مروان. وبعد هذا يوجز المؤلّف الكلام ويذكر نبذة مختصرة عن خلافة مروان وموته وينهي كتابه القيّم رغم وجود بعض الملاحظات حوله، والتي أشرنا إليها في طيات كلامنا ونقدنا له.

ثم ينهي المؤلّف كتابه بذكر بعض الملاحق المتعلّقة بدفن رسول الله صلى الله عليه وآله وإرثه، أولاد وأزواج عثمان، أولاد وأزواج الإمام الحسن عليه السلام، الأراضي الخالصة في العراق زمن عمر، تأمّلات حول المصادر المتعلّقة بفترة حكم عثمان، وأخيراً موسى بن طلحة والأمويون.

وقد قام بترجمة هذا الكتاب من الإنجليزي إلى الفارسي كل من: أحمد نمائي، جواد قاسمي، محمد جواد مهدوي والدكتور حيدر رضا ضابط. ونحن في نقدنا وتحليلنا قد اعتمدنا النسخة الفارسية وترجمنا النصوص إلى اللغة العربية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآل الطيبين الطاهرين.

*** هوامش البحث ***

١ ـ خلافة محمد ﷺ: ٢١١ـ ٢١٢.

٢ ـ تاريخ الطبري٣: ٤٥١.

٣ ـ أنساب الأشراف٢: ٢٠٧، تاريخ الطبري٣: ٤٥١.

٤ ـ م ن٢: ٢٠٧.

٥ ـ خلافة محمد ﷺ: ٢١٥ـ ٢١٦.

٦ ـ نهج البلاغة، الكتاب٢.

٧ ـ م ن، الخطبة: ١٠٦.

٨ ـ م ن، الخطبة: ١١٧.

٩ ـ م ن، الكتاب ٦٢.

١٠ ـ م ن، الخطبة ٣.

١١ ـ م ن، الخطبة: ١٦٢.

١٢ ـ م ن، قصار الحكم: ٢٦٣.

١٣ ـ أمالي الطوسي: ١٩٥، ونحوه المناقب للخوارزمي: ٣٠٣.

١٤ ـ شرح النهج١٦: ١٧٢.

١٥ ـ عبد الله بن عباس١: ٣٩٦.

١٦ ـ العلامة السيد محمد مهدي الخرسان في موسوعته عن عبد الله بن عباس، ولم يطبع هذا الجزء الخاص بهذه الواقعة بعد.

١٧ ـ نهج البلاغة، الكتاب٤١.

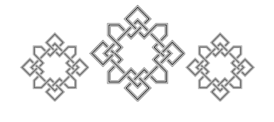
١٨ ـ نهج البلاغة، الخطبة:٢٧.

١٩ ـ نهج البلاغة، الخطبة: ٢١٦.

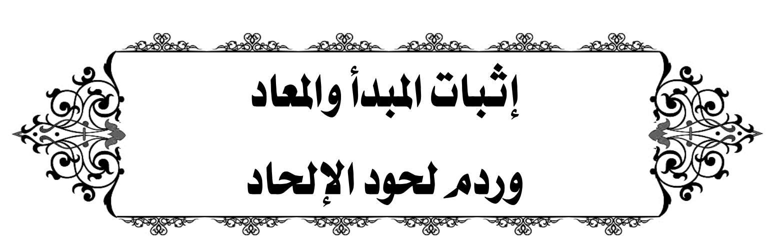
٢٠ ـ النكت الاعتقادية: ٣٧.

٢١ ـ شرح النهج لابن أبي الحديد ١٣: ٢٢٠، انساب الأشراف للبلاذري٢: ١٨٤.

٢٢ ـ الكامل في التاريخ لابن الأثير ٣: ٤٧٣.







من عطاء المرجع الراحل
الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء

■ الشيخ عبدالمجيد فرج الله

الحوزة العلمية في النجف الأشرف

توطئة :

الانتماء العلمي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام يعني أول ما يعني أنه يأخذ المعرفة الحقّة من معينها الصافي المتصل بسيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله، وهذا الأخذ ليس أخذاً لعلم ظني، أو لرأي شخصي، أو لهوى نفسي، بل هو أخذ للحقيقة كلها! ولذلك نركن بكل اقتناع لما يصلنا منهم من آثار معرفية، ومن علوم يقينية في شتى ميادين العلم والفكر والثقافة، بشرط أن تصح نسبة النقل عن سادتنا الكرام؛ محمد رسول الله وآل محمد المعصومين (عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام).

علم العصمة وجمال الإيصال :

وليس العلم المأخوذ عنهم، والمتعلَّم منهم، علماً جافاً بقوالب الصرامة العلمية، بل هو العلم المتضوّئ بالأدب والبيان، والمتضوّع برهافة التعبير ونصاعة البرهان! ولذا فإننا مع نتاجهم المعصوم تأخذ بألبابنا والعقول تلك العلوم الشاملة لكل ما في الكون والوجود، فليس من شيء مهما دقّ ولَطُف، ومهما كبُر وشرُف، إلاّ وأحصوه علماً، وأحاطوه فهماً، لأنهم يأخذون العلم من جبرئيل الأمين عن رب العالمين! وهم

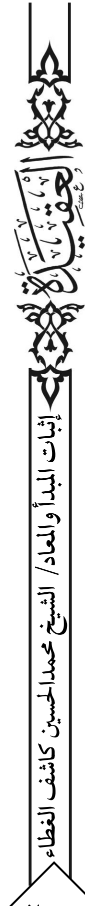
(سلام الله عليهم وصلواته) يُضفون على هذا التأسيس المعرفي، والتأصيل العلمي، نفَساً راقياً من البيان البليغ، بأجمل المفردات وأدقّها، وبأعذب الصياغات وأرقّها.. فتكاد كل مفردةٍ تتوهّج بالعلم المتعانق مع الأدب، ويكاد يتحرّك بكل تركيبٍ ماء الحياة اليانع الرائع.. حتى أعجَز هذا الـمُنجَز كلَّ من حاول تقليدهم، أو رام مجاراتهم. وكشاهد على ذلك كتاب نهج البلاغة، فإنه يتحدّى كما يتحدّى القرآن المجيد أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

وماذا عن تلامذتهم ؟

بكل صراحة سيقول المنصفون: إننا نقف منبهرين بضخامة الشخصية العلمية لكل تلميذ عَيلَم من تلامذة الأئمة عليهم السلام، وبالقدر نفسه نتلقّى مُعجَبين ما جاد به الذهن النيّر، والعقل المتوثّب لأيٍ منهم، وهو يرفد التاريخ المعرفي الإنساني بآثار وكتب، تتوشى سحر البيان، وتتميز بروعة الخطاب.. وهذا كله ما كان ليكون لولا أنّ أُولئك العلماء الأفذاذ قد أخذوا عن النبي والأئمة المعصومين (سلام الله عليهم) ذلك التزاوج والامتزاج بين عمق العلم والمعرفة، ونبض البيان والبلاغة. صحيح أنهم لن يصلوا إلى شأو نبيّهم وأئمتهم، لكنهم بمواهبهم الناصعة وقابلياتهم الفذة تمرّنوا على ذلك الأُسلوب الأخّاذ، بعد أن عاشوه روحاً، وفكراً، وذوقاً، ونطقاً، بالدراسة والتدريس، والمباحثة والمداولة، حتى شعّت حروفهم بما اقتبست من ذلك الوهج المبهِج المعجِز، ونجحت كتاباتهم في إلفات التاريخ العلمي والأدبي إليها، فسجّل أسماءهم بحروف الإكبار، وهو يفخر بنتاجهم المتميز، ويحمل تلك الآثار بين جوانحه سعيداً بما أبدع أُولئك العلماء الأدباء، الأعلام العظام!

حمل أمانة التراث:

وعلى ديدن تلامذة الأئمة الأطهار سار علماؤنا الكرام جيلاً بعد جيل، وطبقة



بعد طبقة، حتى إذا شاخ القرن الثامن عشر الميلادي وتابعه التاسع عشر وحل بعده القرن العشرون، والعالم العربي يهتز ويمور مأخوذاً بالغزو الأوربي العلمي قبل العسكري.. وإذا بكثير من العرب والمسلمين يقعون ضحايا اتّباع أعمى للغرب، أو ضحايا إعادة (لَوْكِ) ما تخمر في الأذهان المصابة برهاب الخوف من الفكر الشيعي، والبرهان الشيعي، والكتاب الشيعي، والأدب الشيعي، الذي كان علماء السلاطين يلهجون ليل نهار بالتحذير منه، والمحاربة له..

ومع الخطورة الشديدة التي كانت تهدد حياة علمائنا الأعلام، إلاّ أنهم قاموا برحلات إلى بلدان الإسلام ليوقدوا شموع المعرفة أمام الليل الأليل، وليزرعوا أشجار الورد في وجوه الريح الصفراء الصاخبة، لعلهم يستبدلون الهزيم المغبرّ بنسيم الأريج البليل العليل.

كاشف الغطاء:

من أُولئك العلماء الكبار كان الفقيه اللامع والعالم المتبحّر والأديب الفذ والمؤلف الموسوعي الشهير سماحة المرجع الديني الكبير الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء، الذي لُقّب في مصر بـ(الإمام الأكبر)، بعد أن ذاع صيته في بلدان العالم الإسلامي، وتفاجأ بسعة علمه ونصاعة أدبه علماءُ الأزهر، وقد كانت له رحلات ومراسلات، لها من الأهمية العلمية ما لا يقل عن كتبه القيمة، وآثاره النوراء التي طُبع منها كثير، ولا يزال قسم مهمّ منها ينتظر الطبع.

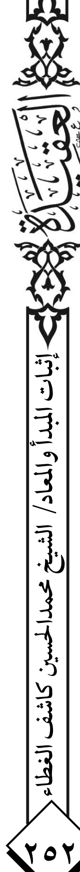
إثبات المبدأ والمعاد (عينة دراسة):

من مخطوطاته المنسية ذلك الأثر الجميل المسمّى (**إثبات المبدأ والمعاد وردم لحود الإلحاد**)، والذي جمع علماً ضخماً، وأدباً جمّاً، في مئة وخمسين بيتاً من الشعر العربي، كتبه في آخر ساعات ليلةِ إحدى سفراته، ولهذا الأثر قصة طريفة يرويها الشيخ نفسه في

إحدى مقالات كتابه (**الآيات البينات في قمع البدع والضلالات**)، وهو الكتاب الذي ضمّ عدة مقالات للشيخ كاشف الغطاء جمعها نجله وطبعها عام ١٣٤٥ في النجف الأشرف، ومن تلك المقالات المقال الموسوم بـ(**سانحة سفَر ومانحة ظفَر**)، وفيه يذكر (قدس الله نفسه) قصة إنشاء هذه القصيدة، إذ يقول:

«في رحلتنا الحجازية؛ التي انشأناها لحج بيت الله الحرام ولنشر الدعوة الإسلامية؛ وبعد قضاء بضع سنوات تجوّلنا فيها بين سوريا والقاهرة في القيام بتلك الوظيفة، عزمنا على العودة إلى مهبطنا الأول، وفي الليلة التي كنّا مصمّمين على الرحيل في صبيحتها من بيروت إلى حلب ثم منها إلى العراق، كان بعض المتحببين إلينا[١] من المولعين بالآداب وعلوم العربية من المسلمين والنصارى قد صنعوا حفلة وداع وتكريم على عادتهم المعروفة، وبينا كان عقد الاجتماع منتظماً، وشمل الحضور بأحاديث البشر والسرور ملتئماً، إذ دخل ثلاثة فتيان من شباب النشء الجديد على أحدث طرز، وأبدع زي وشارة، فدفعوا لصاحب المحلّ ورقة نظر فيها نظرة خفيفة.. جلسوا جلسة السرحان، واقتبسوا من أدباء المحفل قبسة العجلان، ثم اندفعوا خارجين، وانظم إليّ صاحب المحل ودفع إليّ الورقة وقال: إنّ الشبان الذين دخلوا وخرجوا رغبوا في دفع هذه الأبيات إلى مطالعكم والتمسوا عرضها عليك؛ وإن شئت الجواب عليها فذاك إليك، ففتحت الورقة وإذا هي قصيدة تشتمل على ما يناهز الستين بيتاً، وقد هالني لأوّل نظرة عنوانها المرسوم في صدرها وهو: «المبدأ والمعاد في الدين والإلحاد».

فقلت له: إنّ من العجب؛ هذا الرجاء والطلب، وأنت تعلم بأنّي على جناح سفر إلى شقة بعيدة، وقد قالوا: «المسافر كالمجنون» فقال: لا عليك أيّها الأستاذ وأنت في فسحة حتى تلقي عصى التسيار، وتطمئّن بك الدار، ثم ترسل إلينا مع البريد ما يتسنّى لك من الجواب المفيد. ثم لما انفضّ الجمع، وأويت إلى المضجع، أخذني الأرق والقلق، فقمت إلى الأنيسين؛ المزابر والمحابر، فما انقضى هزيع من الليل واتصل السهر



بالسحر إلا ومعي من الجواب قصيدة تناهز المائة وخمسين بيتاً، وما ذرّ قرن الشمس على البسيط حتى نهضنا لركوب القطار، على ابن البخار، وحضر صاحبنا مع جماعة من الأصحاب للموادعة، فدفعنا إليه نسخة الجواب، فما نظر فيها إلاّ وهزّه العجب، ثم استفزّه الطرب، وكان قد بقي عندنا سوادها".

بهذا الأسلوب الحصيف يخلب الشيخ كاشف الغطاء لبّ من يقرأ كلماته هذه، فينشدّ لمعرفة التفاصيل، إنه أُسلوب أدب المقامة التليد، يتوالف مع أدب القصة الجديد، وكما يذكرنا بأدب الرحلات، فإنه يعيد إلى الأذهان ما كانت تشتمله كتب النوادر والمستطرفات. ثم يقتطع نبذة من القصيدة التي دُفعت إليه، على أمل أن ينشرها مع الرد بالتمام في مستقبل أيامه، لكن! حان حَينه المفجع قبل أن تُنشر القصيدتان كاملتين، وها قد منّ الله علينا بأن مكّننا من الوقوف على قصيدة الشيخ كاشف الغطاء، إذ أماط اللثام عنها حفيده فضيلة الشيخ أمير كاشف الغطاء، فتفضّل بأن أطلعنا عليها، وأرانا القصيدة مخطوطة بخط سماحة الشيخ الكبير. ولنا أمل بأن يكون نشرها سبباً في إدخال السرور عليه، قدّس الله نفسَه، ونوّر بالرحمة رمسَه.

فضاء القصيدة :

يبدو أن أولئك (الشباب) لم يطيلوا الجلوس قرب الشيخ لأنهم قد أغرقوا في قصيدتهم بالصراحة وهم يُفصحون عن إلحادهم، وربما كانوا يشعرون في دواخلهم أنهم تجاوزوا كثيراً حدود اللباقة واللياقة، وأساؤوا في النقاش الحميد، لذا قرروا مغادرة المحل دون إطالة سلام وكلام، وبلا تعارف طويل، أو إدارة حوار، فدفعوا بالقصيدة، وتسربوا.. ويبدو أيضاً أنّ هؤلاء وأمثالهم استطابوا الارتماء في أحضان الإلحاد أو التشكيك الوافد مع القطعات العسكرية الغربية الغازية، وأسلموا قيادهم لهذا القادم الفكري الجديد، (هذا إذا لم يكونوا طابوراً خامساً يعمل لحساب الغزاة)!

هم يرون الإنسان مخلوقاً ليس بأفضل من سائر المخلوقات، فهو جسم مادي، وغرائزه كغرائز الحيوانات الأُخرى، وهو ابن الأرض، وليس له إلا هذه الحياة، وليس بعدها معاد! فليس المعاد بزعمهم إلاّ أُمنية اخترعها بعض الناس!! وهذا ما تصرّح به أبيات عديدة من تلك القصيدة التي يبدو أن شاعرها أستاذ لهؤلاء الشباب أو زميل قريب منهم، إذ يقول معترضاً على علماء الإسلام في نظرتهم لمعاد الإنسان:

زعمــوا أنّــه غريــبٌ بــأرضٍ ... لــيس فيهــا ســواهُ شيءٌ غريــبُ
وعجيــبٌ عليــهِ فيهــا اتصــالٌ ... وانفصــالٌ لا شيءَ فيــهِ عجيــبُ
ذاك سرٌّ فــوقَ العقــولِ مصــونٌ ... وعلينــا مــن جهلِــهِ تثريــبُ
حَــلَّ فيهــا حتــى إذا مــا بلاهــا ... وابتلتْــهُ منهــا الخطــوبُ يــؤوبُ
فاستشــفَّ المعــادَ شــوقاً ورجّــى ... أن يكــونَ المرغــوب لا المرهــوب
تلــك مِنّــا لنــا تعلّــةُ قلــبٍ ... فكــأنَّ العقــولَ منّــا القلــوبُ
شــبَّ فيهــا ولــيسَ يُــفصَلُ عنهــا ... وبهــا يرتــوي ومنهــا يُصــيبُ
إن يَعِــشْ فــالمقرُّ عنهــا بعيــدٌ ... أو يَمُــتْ فــالمقرُّ فيهــا قريــبُ
مثــلَ كــلِ الأحيــاءِ فيهــا بزوغــاً ... ومغيبــاً فلــيسَ عنهــا مغيــبُ
خــبّروني مــا دام منهــا وفيهــا ... أيــنَ يبقــى معــادُهُ المحبــوبُ؟

ويعلّق سماحة الشيخ كاشف الغطاء على هذه الأبيات وشاعرها تعليقاً فيه لوعة أبوية، وحسرة تنبثق من أعماق القلب، وهو يرى هؤلاء يضيعون برخص وانطفاء أمام الموجة الملحدة القادمة من وراء الضباب، فجاءت كلماته صريحة هادرة وهو يتحدث عن الأبيات الآنفة الذكر وشاعرها بقوله:

"هذا الفصل كلّه يشير فيه إلى الإنسان، ويقول إنّهم يزعمون أنّه خلق غريب وكائن عجيب، والحال أنّه لا عجب فيه ولا غرابة، بل هو كسائر الكائنات عبارة عن

اتصال ذراري المادة وانفصالها، فمبدأه من المادة ومعاده إليها؛ ولكنه تعلّةً لقلبه صوّر لنفسه معاداً ترجّى أن يكون فيه المرغوب له من النعيم، لا المرهوب من العذاب والجحيم، وهو مثل كلّ الأحياء بزوغه من المادة وليس له مغيب عنها، فإذا كان لا يزال فيها ولا ينفك منها فأين يكون معاده المحبوب؟ ثم شرع في التشكيك بمسألة المعاد عند أهل الأديان فقال:

خبّروني عن حكمةٍ من مجيءٍ	لمآبٍ تُعَدُّ فيه الذنوبُ
ولماذا هذا الثوابُ المرجّى؟	ولماذا هذا العقابُ الرهيبُ؟
حلّ فيها قسراً وقسراً سينأى	وهو في ذا بكلّهِ مغصوبُ
كيف يشقى المسؤولُ عمّا جَناهُ	وهو ما فيه من عيوب وجوبُ؟"

هكذا يسوق الشيخ بعض أبيات ذلك المتغرّب، فتأخذه طبيعة البحث العلمي في حلقات الدرس الحوزوي، إذ يأتي إلى إشكالات الخصم وشُبَهه فيسردها بكل أمانة، ثم يعطي إشارات أوليه إرجاعية لمنشأ تلك الإشكالات والشبهات، ليهيئ ذهن القارئ إلى الجواب الآتي، ويعلق الشيخ آل كاشف الغطاء تعليقاً سريعاً، قائلاً:

«وكأنّ هذا المادي أصبح أشعرياً وعاد جبرياً، فأشكل بأنّه إذا كانت العيوب في الإنسان على الحتم والوجوب فكيف يُسأل عن جنايته، ويعاقب على جرمه وجريرته. وهذا الإشكال إنّما يرد على الأشاعرة لا علينا، كما سيأتي التلميح إليه في الجواب، ثم توغّل في الجبرّية فقال:

أيَّ ذنبٍ جَناهُ إن هو أخطا؟	أيَّ فصلٍ يُنيلهُ التصويبُ؟
وهو في عارضِ التفاعلِ فعلٌ	ما له في الخيارِ فيه نصيبُ
فاصطفاهُ الإلهُ خَلْقاً سوياً	وكأنَّ الكمالَ فيه العيوبُ»

ويواصل الشيخ تعليقاته التي تضمنها مقاله المذكور، لكنه هذه المرة يلسع ذلك الملحد ببعض الكلمات المباشرة قائلاً عن شاعر تلك الأبيات:

«ثم تصاعد بل تسافل في الضلال، وعام في دياجير الوهم والخيال، بل الجنون والخبال، فأخذ يخبط عشواء، وشنّ الغارة الشعواء، على حضرة الحق المقدّسة بالإنكار والجحود، فقال:

فكأنَّ الإنسانَ دميةُ طفلٍ	**وكأنَّ الإلهَ فيهِ لَعوبُ**
وبنى الجوهرَ المقيمَ من الوهمِ	**وعدّ الأعراضَ عنيا تغيبُ (٢)**
وبرى اللهَ لا الإلهُ بَراهُ	**مثلَهُ في الهوى رضيٌّ غَضوبُ**
راحَ يرجوهُ وهو بالوهمِ يحيا	**واستعادَ الشروقَ فيه الغروبُ**
وترضّاه بالذي يترضّى	**ظالميهِ به الفتى الرعبوبُ»**

واضح جداً أن شاعر تلك الأبيات يطلق النار بسخرية إلحادية باتجاه عقيدة كل من يعتقد برب يعبده وهو بزعمه يحيا بالوهم! وأمام هذه السخرية الملحدة يتابع الشيخ كاشف الغطاء كلامه وهو ينتقي بعض أبيات القصيدة التي وصلته من أُولئك الشباب، في مقالته المشار إليها، فيقول عن شاعرها:

«ولم يزل يجري على غلوائه، ويستن مارحاً في أفانين ظلمه وافترائه، حتى ختم قصيدته بأقصى الظلم والعدوان طاعناً في كلية الأديان، قائلاً:

لا تقولوا الأديانُ فينا لِسِلْمٍ	**إن تقولوا فقولُكم مَكذوبُ**
كم جنيتُمْ بها علينا خراباً	**إنّما الدينُ فتنةٌ وحُروبُ**
قابلوا عصرَنا بظلمِ عُصورٍ	**سادَها الدينُ ثم بعدُ أجيبوا»**

إنه ختام حاد، وهو يثير حمية كل ذي دين ملتزم بدينه ومقدساته، فينبري الشيخ



في الساعات الأخيرة من ليلة إقامته، ليرد رداً شعرياً على الوزن والقافية نفسيهما، ولما كانت الأبيات الملحدة قد تجاوز بها شاعرها أسلوب الحوار العلمي الهادئ، وجنح إلى التجريح والاستهزاء، فقد انطلق كاشف الغطاء شاعراً يردّ بقوة على هذا التجاوز الذي مسّ الأديان، لكنه مع ذلك رد مدعّم بالحجة والبرهان.. وقبل أن نسرد قصيدة الشيخ في الرد، نذكر آخر ما قاله في مقالته وهو يوجّه كلامه إلى قارئه فيقول:

«وأنت ترى أيّها الناظر في ما انتخبناه لك من خيار تلك الأشعار أنّها أقوال سايغة، وكلمات فارغة، عارية عن كل حجة، عازبة عن رائحة الدليل والبرهان، جحود محض، وإنكار صرف، ودعاوى من غير شاهد ولا بيّنة..

الرد الدامغ والبرهان البالغ:

نعود الآن إلى أجواء قصيدة الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء التي كتبها في الرد على هذا الإنكار للمبدأ والمعاد، فقد قالها وقد «كان الذهن ينظم، والقلم يرسم، من غير ريث ولا مهلة، والتوفيق منه والمنة له» كما هو يصف حاله رضوان الله عليه، في تلك الليلة التي سهرها مُتعباً، وكان يزمع الرحيل في صبيحتها على متن القطار (ابن البخار)، لكن قلبه لم يكن ليذوب من التعب والسهر، بل لِما آل إليه فكر هؤلاء وأمثالهم من المقتاتين على بقايا فضلات الإلحاد الغازي، ولذا كان يبكي على أبناء أُمته بكاءً داخلياً بنحيب وعويل، وهذا ما نستشفه من مطلع قصيدته، التي وشَت لنا بانفعالاته الداخلية، وهو يقول:

أيُّ قلبٍ من الأسى لا يذوبُ ... حُقَّ يا نفسُ أنْ يطولَ النحيبُ

زعَموا أنّنا خواطرُ وَهْمٍ ... تتلاشى وللفناءِ نؤوبُ

ويبدو أنّ الشيخ مندهش، كما يندهش كل عاقل مفكر، من سقم تفكير أُولئك الذين يرون الوجود الإنساني كله وهماً بوهم! هكذا يزعمون!! والشيخ بكل

موضوعية يذكر مزاعمهم زعماً زعماً، ويصوغ الرد عليها شعراً يتعشق فيه الاقتباس والتضمين، ويُطوّع فيه مصطلحات علم الكلام والفلسفة لتكون في غمار الشعر أكثر تأثيراً ، وهو يبتعد بنجاح واضح عن جفاف المادة العلمية ونقاشاتها التخصصية. كما أن للشيخ كاشف الغطاء اقتناصات بلاغية جميلة، يتذوقها الأُدباء وكل من له اطلاع على علم البلاغة، من قبيل قوله:

زعـــموا أنّهـم خـلايــا وحــقــاً مـن خـلاءِ العقـولِ تخلـو القلــوبُ

فهو في هذا البيت يتفنن بلاغياً بآلية التورية؛ إذ جاء بكلمة (خلايا) وهي الكلمة التي يتحدّث بها الملحد وجماعته، وكأنهم هم من خلق الخلية لا خالقها، فكلمة (خلايا) جمعُ مفردةِ (خليّة) المعروفة في الفسلجة وعلم الأنسجة، والشيخ يأتي بكلمة (خلايا) ليوري بها عن خواء عقول الإلحاديين، بل خلوّهم عن العقول، فتكون كلمة (خلايا) جمعاً لمفردة (خليّ) أي (الخالي)، أو لمفردة (خالية) المؤنثة، استهزاء بعقولهم! وهو حين يقول: "وحقاً" أي حقاً أنهم خالون، ولكن من أي شيء؟ هل من كل شيء؟ أم خالون من العقول؟ إنه تفنن البليغ النابه.

والشيخ يؤكد أن هؤلاء الملاحدة إذا كانت دعواهم صحيحة ومقالهم حقاً فحريّ بالناس أن ينتحروا، لأنها نكبة وأية نكبة! إذ يعانون أشد المعاناة في هذه الحياة، حتى تصبح المنايا أماني، وهنا تفنن بلاغي آخر في تحريك حروف الألف والميم والنون والياء، مع ألف ثانية (م،ن،ا،ي،ا = منايا) التي هي حروف كلمة (أماني) نفسها! ويستنتج الشيخ أن العيش لا يطيب طالما يعيش كل إنسان شبح الموت والفناء قريباً منه، ثم تنتهي حياته بلا حياة أُخرى ولا خلود، مع أن الخلود لا يشك فيه فيلسوف، ولا يدخل الريبُ فيه أيَّ أريب، وهنا يُلحظ أيضاً التفنن البلاغي للشيخ كاشف الغطاء بجعل مجاورة بين مفردتي (استراب) و(أريب). ثم يتحدث أيضاً عن (الحِمام) ذلك الموت المليء بالرهبة، تلك الرهبة التي يعيشها حتى من يعتقد بالخلود والسعادة

بعد الموت كالنبي موسى والنبي عيسى (عليهما وعلى نبينا وآله وعلى جميع الأنبياء أفضل الصلاة والسلام). أما إذا كان (ذَيْـلُ الفَنـاء) مسحوباً حتى على الأرواح، فكيف سيكون حالهم؟ وأية وحشة تكتنف هذه الحياة البائسة التي لا يخفف مرارتها إلاّ حلاوة نعيم ثواب ما بعد الموت؟

هذه الفكرة صاغها شعراً المرجع الديني الكبير الشيخ كاشف الغطاء، وهو نفسه يُعلّق عليها نثراً في مقالته قائلاً عن نفسه:

«يريد أن العقلاء والحكماء كانوا يرهبون الموت ويعدونه من أعظم الأهوال، على علم منهم بأنه ليس هو إلاّ مفارقة الروح عن البدن وخلعها له واستبدالها عنه ببرد قشيب، وعيش خصيب، فكيف لو أيقنوا بانسحاب الفناء والعدم على أرواحهم، ثم شرع في رفع الاستبعاد عن المعاد، والإشارة إلى لمحة من حقيقته، ولمعة من شؤونه وكيفيته».

كذلك يلقي الشيخ أسئلة صارخة في قصيدته، وهي تحمل إجاباتها معها لبداهتها، ولذا قال عن تلك العقول التي لا تحكم بهذه البدهيات: "سواءٌ غبيُّها واللبيبُ"! ثم ينتقل سماحة الشيخ كاشف الغطاء إلى الحديث عن النفوس الأمارة بالسوء التي تغلب العقول الضعيفة، ولن يكون وازع لخيرها إلاّ بالدين، وبعد ذلك يتعرض لرأي أئمة أهل البيت عليهم السلام أن لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، والشيخ بهذا يرد من وراء السطور على الجبرية وعلى المفوّضة معاً في معرض ردّه على هذا الشاعر الملحد..

احترام العقل بإقناعه:

في قصيدة الشيخ تبدو العقيدة التي تُقنع العقل، وترد الرد المفحِم على شاعر تلك الأبيات، إذ ليس الإنسان مجبوراً على أفعاله، وبذا تكون الحرية الصحيحة المقننة

للإنسانية، متمثلة بحرية كل فرد من أبنائها، لكنها الحرية التي تبني الحياة، وتبعث العقل من ركوده، وتُرشّد الهوى من جموحه، وهو ردّ أيضاً على من قال بالجبر أو بالتفويض من (متكلّمي) الأشاعرة أو المعتزلة، وكاشف الغطاء يكشف الغطاء بهذا الشعر / الذي يتخطى أسوار الشعر التعليمي بنجاح/ عن المنهج الصحيح المتمثل بفكر أهل بيت رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ المعالج لهذين الإشكالين وأسئلتهما؛ الأول: هل نحن مجبورون على أفعالنا؟ إذن لماذا نُعاقَب؟ وإذن أين عدل الله؟ والثاني: هل نحن مُختارون في أفعالنا؟ إذن أين هيمنة الله علينا؟ وإذن أين قدرة الله؟

وبينهما يتبين (الأمر بين الأمرين)، فالإنسان يختار أفعاله، ويتحمل مسؤولية فعله لها باختياره، وتبقى قدرة الله نافذة في جميع الأشياء، بما فيها الإنسان، الذي أعطاه ربّه العقل والإرادة، وبصّره صلاحه وفساده، وأمره بأن لا يفعل إلا الصالح والنافع، ونهاه عن اقتراف المفاسد، ونبهه أن يتحلى بالفضائل، ويتجنب الرذائل.. فهو إنسان عاقل بصير مختار، يدري تبعة كل فعل من أفعاله، لذا إذا ألغى عقله، ورفض هدى ربّه، واختار ما فيه ضرره أو ضرر مجتمعه، فإنه سيتحمل مسؤولية فعله، وسيُعاقَب بما يستحقه، وبذا يتحقق عدل الله.. كما أن الله يُجري بقدرته ولطفه المقادير، ويجعل مع التقدير أحسن طرق التدبير، فهو بهذا على كل شيء قدير، لكن قدرته لا تعني أن يفعل شيئاً يعارض عدله. وبذا يكون التوازن الدقيق، ويتحقق الغرض السامي في إعطاء الإنسان فرصة تطبيقية ليمارس كل ممارساته حسب قناعاته وقدراته، والله المحيط الرقيب، والهادي الحسيب.. وهذا كله أحصاه علم الله، فهو تبارك وتقدس لدقة علمه ونفاذه يعلم ما سيكون من أفعالنا قبل أن نفعلها، وبدون أن يجبرنا على فعلها. فياله من علم علمه! ويا لها من حكمة حكمته!

هذا الفكر هو الذي يدور في فلكه ذاك الشعر، الذي جادت به قريحة الشيخ في آخر ليلة من ليالي إقامته..

مهزلة ادّعاء أن (الله) فكرة اخترعها الإنسان:

بعد هذا الخوض الطويل ينتقل الشيخ إلى تفنيد الزعم الواهي بل المضحك لمروّجي الإلحاد؛ إذ يدّعون أن الإنسان هو الذي (اخترع) فكرة وجود الله! وطالما أن الإنسان يرضى ويغضب، فقد تخيل الله مثله (رضيّاً غضوبا)!! وقد عبّروا تعبيراً مثيراً؛ أن الإنسان هو الذي برأ الله، تبارك ربّنا وتقدّس، وهذا نص قولهم:

وبـــــرى اللهَ لا الإلـــــهُ بَـــــراهُ　　　مثلَـــهُ في الهـــوى رضيٌّ غَضـــوبُ

فيناقش الشيخ هذا الزعم المتهافت، ويُطالب بأن يقيم مدّعوه أدلة على ادعائهم هذا، وقد وصف الشيخ أبياته في رد هذه الدعوى الباطلة بأن قال عن نفسه: "ثم أخذ في تفنيد ما تقحم عليه من إنكار الإله تعالى شأنه وإنها دعوى بلا دليل، ومزعمة بلا حجة ولا برهان، بل الجحود المجرد، والإنكار المحض، فقال:

وزعمتَ (الإنسان قـــد بـــرأَ اللهَ)　　　مَـقـــالٌ منـــه النواصـــي تشيبُ

قد تعوّدْت مثلَـــهُ لســـت تـــأوي　　　لِـــدلـــيـلٍ ولا لِرُشْـدٍ تَـــشـيـــبُ

يـــا دويَّ الأحـشـــاءِ وهـو مُـداوٍ　　　وسـقـيـــمَ الآرآءِ وهْـــوَ طبيـــبُ

قـــلْ لـنـــا: أيُّ حُجّـةٍ لكَ فـــيما　　　تَـــدّعيـــهِ؟ بـــل أيُّ وَهْمٍ يُريـــبُ؟!

(صَلَـفٌ تحـتَ راعـدٍ وسَـــرابٍ)　　　هـو بالمكـــرِ والخـداعِ مَشـــوبُ

إن الشيخ ومن يرى رأيه من المؤمنين بوجود الله قد أقاموا آلاف الأدلة على وجود الله، بل على كونه واجب الوجود. ويوبخ بالشعر ردّاً على (صلفهم) في الإدعاء وإلغاء العقل، داعياً إلى الاحتكام إلى ما يحكم به العقل، ويقرّه المنطق السليم.. ثم يؤكّد أن أُولئك الناعقين لا يخلو منهم عصر، ففي كل زمان ترتفع الأصوات الناشزة بالإلحاد أو التشكيك، أمام صوت الحق الناطق بالإيمان، المتناغم مع الفطرة والعقل وتسبيح كل الموجودات لخالقها المدبر الحكيم..

سُــــنّةٌ في البقــاءِ ســارَ عليهــا الـــ ـــكونُ دهــراً، ونَـهْــجُهُ مَلحــوبُ

نعم، فهذا النهج واضح منذ قديم الأزمنة، إذ كلما قام (مرشد) واجهه (ملحد)، وكلما انبرى للإصلاح (مصلح) عانده (مفسد)، فليس الإلحاد تقدّماً وتطوّراً ومعاصرةً، كما يدّعي ذلك المدّعون، بل هو دعوة للباطل والضلال يُطلقها أعداء العقل والقيم النبيلة في كل عصر وأوان. والغريب أن دعاة الإلحاد وهم يرسّخون دعواهم بأن لا معاد للحساب، ولا حياة بعد الموت، يقولون: إن الحياة جهاد، ومجالات الجهاد والعمل فيها رحبة وواسعة، فيقتنص الشيخ كاشف الغطاء تناقضهم هذا وتهافت دعاواهم، ليقول ما مضمونه: ما الفائدة من الجهاد والكدح إذا لم يكن جزاء ومثوبة؟ بل يصرّح بتساؤل كبير ومثير: (لماذا أنا أشقى ويسعد غيري)؟ ويترقى أكثر في إثارة السؤال؛ إذا كان زعمكم حقاً فليخسر إذن العلماء وليخيبوا، لأنهم أكثر الناس عناء في هذه الحياة، ولأنهم يفنون أعمارهم كلها بطلب العلم وتحصيل المعرفة، حتى يحين موتهم، فإذا لم يكن لهم جزاء بعد حياتهم، ومآب بعد موتهم، ومعاد بعد فنائهم، ففي أي شيء كان العناء؟ ولماذا هذا الدؤوب المتواصل في البحث والتنقيب والدراسة والتحليل والافتراض والاستنتاج؟ بل ما أشد خُسرهم! وما أشقى حياتهم! إذ لم يبقِ منهم غير ذِكرهم وحسب، ولكن (ما يُفيــدُ المعـــدومَ ذكـــرٌ يطيـــبُ) وقد استفاد من جهودهم المضنية المعاندون والمترفون، فلماذا يكون العناء والشقاء نصيب العلماء؟ ويصير قطف الثمار للمعاندين الجهلاء؟

إنْ يَــكُ الحـقّ ذا، فأشقـــى البرايــا عالِموهــا ، فلْيخســـروا ولْيخيبـــوا

كابَدوا جَهْدَ عيشِهِـــمْ ثــم ألـــوَتْ قبـلَ أدنـى الحظـوظِ فـيهِمْ شَعــوبُ

كم لهـمْ في الأكـوانِ بـدْعُ اكتشـــافٍ لاحَ للـــعـينِ سِـــرُّهُ المحـــجـوبُ

ثـم وَلَّـوا مِـلءَ الحـيـاةِ عـنــاءٌ وشـــقاءٌ وزفـــرةٌ ونحيـــبُ

ذهبـوا غيـرَ ذِكْرِهِـــمْ ولَـعَمْـــري ما يُفيـدُ المعـــدومَ ذكـــرٌ يطيـــبُ

وماذا عن خلق العالم ؟

بكل ثقة ويقين يفتح الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء مداراتٍ جديدة في هذا الحوار الشعري الصريح؛ فإذا يدّعي الملحد أن الله ليس هو خالق الإنسان والكون، فمن هو الخالق إذن؟ ثم ما هي (الصدفة)؟ إذ يدعي الملحدون أنّ العالم وُجد صدفة! وكيف يوجد صدفةً؟ والكون بهذا النظام المحكم العجيب لا يمكن أن يوجد مصادفة، بل لا بد أن يكون خالقه هو الخالق العظيم الحكيم العليم.. ثمّ لماذا كل هذا العداء ضدّ الفكر الديني؟! وما الأُسُّ الذي يقوم عليه الدين إلاّ العفاف والطهر والتآخي والصـــدق والتهذيـب والفضيلة والأخلاق.. بهذا جاءت الأديان، فماذا يُبغَض من هذه التعاليم الفاضلة؟ وإذا كان تقصير عند بعض حاملي الدين بسبب جهلهم، فاللوم والتثريب لا يقع على الدين، بل على أُولئك الجاهلين الذين قصّروا في إبراز الوجه الناصع للدين...

هكذا يدير الشيخ دفة الحوار مع ذلك النفر الملحد، ثم يطالبهم كاشف الغطاء بأن يكشفوا عن شريعة الإلحاد؛ هل للإلحاد شريعة؟ ما هي؟ وما هي قِـيَم الإلحاد التي تصلح أن تكون شرعةً ومنهاجا؟ ويُعرّض بهم إذ ليس في الدين عهر ولا عيوب، في تهكم خفي بأن لا شرع للملاحدة إلا العهر والعيوب والفساد.

أما المؤمنون حقاً فليس يوم الحساب عليهم يوماً عصيباً، بل لا يكون عصيباً إلاّ على الظالمين والجاحدين.

ثم يستطرد الشيخ كاشف الغطاء في إبطال تخرّصات كل الذين يلقون تبعات ذنوبهم وآثامهم على طبيعة تكوين الإنسان بادّعاء أنّ الذي برأ الإنسان وخلقه على هذه الشاكلة من النقص، إنما هو الإله كما يعتقد المؤمنون به، فيتنصلون من أخطائهم بمثل هذه المقولة الجبرية التي استفاد منها الملحدون في الطعن بالإسلام خاصة، والأديان عامة. والشيخ يدعوا إلى أن (يكعموا) أنفسهم عن الرذائل، فإن جامح الطبع

من النفوس يُروّضه التدريب، والأديان قد كعمت النفوس، أي هذبتها وكبحت جماحها، وبالمناسبة فإن مفردة (كعم) ومفردة (مكعوم) شائعة في اللهجة الشعبية العراقية الدارجة في المناطق الجنوبية، وهي مفردة فصيحة جداً، وقد استخدمها الإمام علي عليه السلام بقوله: «**وَبَقِيَ رِجَالٌ غَضَّ أَبْصَارَهُمْ ذِكْرُ الْـمَرْجِعِ، وَأَرَاقَ دُمُوعَهُمْ خَوْفُ الْمَحْشَرِ، فَهُمْ بَيْنَ شَرِيدٍ نَادٍّ، وَخَائِفٍ مَقْمُوعٍ، وَسَاكِتٍ مَكْعُومٍ، وَدَاعٍ مُخْلِصٍ، وَثَكْلَانَ مُوجَعٍ**».

في الدين السلام لا الحرب :

وبعد ذلك يردّ الشيخ كاشف الغطاء على مدعياتهم بأن الدين هو الفتن والحروب! وطريقة الرد تتركز على أن الأديان ما جاءت تدعو إلا إلى السلم والحلم، وكانت تدعو على الدوام كل فرد من أتباعها ليكون صدره رحيباً، في كناية عن التسامح والمحبة، ثم يسوق الشيخ أمثلة على ذلك فيها روحية التواصل مع الآخر المختلف عنه في الدين، فيجعل النبيّ عيسى عليه السلام مثاله على ما يقول، والتوراة القديمة، وكذلك الحبيب المصطفى محمد صلى الله عليه وآله وسلم.. لكن المشكلة تكمن في أمراض الأجسام التي لا يعالجها إلاّ الفصد، هكذا يؤكد كاشف الغطاء في كناية عن مثيري الحروب من المجرمين وتجار الدماء المرضى، إذ لا تتحصّن الحياة الإنسانية إلاّ بمجاهدتهم ومحاربتهم، وهذا من باب العلاج. ثم يسوق أمثلة أُخرى جميلة، منها؛ أن الأشجار لا تكون ثمارها أشهى وأينع إلاّ إذا شُذّبت، والتشذيب قطع، لكنه قطع مفيد لأنه يخلص الشجرة من الأغصان العليلة، وكذا فإن العضو الفاسد يُقطع حتى لا يسري الداء إلى كل الجسم، هذا هو منطق الحكمة.. ومن هنا يقرر الشيخ مؤكّداً أن علة الفساد في المجتمع البشري إنما هي الإلحاد، وطالما أن الإلحاد ينفي المعاد، لذا سلك الناس الملحدون طريق الظلم والتجاوز والإجرام، حتى ينالوا

أقصى قدر من متاع الدنيا وحطامها، وهذا التوجّه المقيت سببه مادية التفكير الملحد، ومحاربة الإلحاد لقيم التسامح والتآخي الدينية المحبوبة.

وجهلتم مواضع الحرب حتى قلتم (الدين فتنة وحروب)
أيّ دين ما جاء بالسلم والحلم وللعفو منه صدر رحيب
أفعيسى ذاك الوديع أم التوراة قدماً أم النبي الحبيب

ثم يرد الكلام عليهم، وهم يدّعون بأن هناءهم يكون بسوى الأديان، كلا فبالأديان يكون طب النفوس المراض، وبالأديان يكون خصب العقول المجدبة، لأن الأديان هي النور في ظلام الليالي، وهي الجبال الرواسي الشوامخ على امتداد الدهور- تلك الدهور التي يستعير الشيخ وصفاً لها بالسهوب، فيُلبس غير المحسوس ثوب المحسوس، في معالجة بلاغية جميلة.. إذن لا يقع اللوم على الأديان، بل يقع على بعض المنتسبين إلى الأديان الذين أهملوا الالتزام بها حتى تلاعب بها أصحاب الجهالات، وإلاّ فالأديان تجمع ولا تفرّق...

ثم يطلق الشيخ كاشف الغطاء دعوة بل ثورة من أجل العلم والتعلم، وهو يكثر من كلمة (علِّمونا)، بطريقة التوكيد اللفظي، ويسوق القيم الدينية العليا لتكون هي مادة التعليم والتثقيف والبناء الحضاري المرتقي بالإنسان.

وختامها مسك :

أما ختام القصيدة فهو على نسق فكرة كثير من سابقي الشيخ ومجايليه في مدح قصائدهم، ذاكراً أنها (الحَيا الشؤبوب) والشُؤْبوبُ هو الدُفْعَةُ من المطر، فهي كالمزن تكون لقوم مياهاً عذبة تروي الظماء، وعلى قوم آخرين تكون صواعقَ ولهيبا، وأما سبب طولها فهو سعة نفَس شاعرها ورحابة صدره، وفي الكلام كناية رشيقة ومديح



نفس خفيّ، ولكن الشيخ كاشف الغطاء يراها (دون ما تُلزِمُ للدين ذمة ووجوب)، وقد استبدل الشيخ كلمة (الدين) بكلمة (الحق)، ربما لكثرة تكرارها في طيات القصيدة. ولا يختمها إلاّ بعد أن يبدي استعداده لرد شعري جديد فيما لو عاود الطرف المقابل. ويكون آخر مسك الختام بالسلام على (القائلين عدلاً) وفي هذا تورية يريد بها الشيخ السلام على (العدلية) الذين يعتقدون بالعدل الإلهي، ويجعلونه الأصل الثاني من أصول الدين بعد التوحيد، وهذا السلام مستمر باستمرار هبوب رياح الشمال والجنوب:

خائبٌ مَنْ يَرومُ بالدِينِ سُوءً ... إنّ للدينِ عِصْمةً لا تخيبُ

فَعلى القائلينَ عَدلاً سلامٌ ... ما تَجاوَبْنَ شَمْأَلٌ وجَنوبُ

ولولا أن يطول المقام لبسطنا الكلام أكثر وأوسع حول هذه القصيدة العلمية، التي كانت واحدة من نوادر المرجع الراحل الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء، وقد أفعمها بأفكاره النيّرة لتشتمل كما يعبّر هو "تشتمل على مصالح الأديان للإنسان، وما فيها من ثمرات الأخلاق والعمران، ومقابح الإلحاد، وما فيه من الشر والفساد"...

وها نحن نقدّم القصيدة بين يدي القارئ الكريم، آملين أن نكون قد أسدينا خدمة تليق به قدّس الله نفسه ونوّر الله رمسه، ولنُخرج للنور هذه الدرّة الثمينة حفاظاً على أداء أمانة التراث والتاريخ.

بسم الله الرحمن الرحيم

إثبات المبدأ والمعاد

ورد لجحود الإلحاد

أي قلب من الأسى لا يذوب ... حق يا نفس أن يطول النحيب

زعموا أننا خواطر وهم ... تتلاشى وللفناء نؤوب

زعموا هذه الحياة اتصال ... ما لها في البقاء قط نصيب

زعموا هذه الجواهر منا ... عرض زائل وبرق خلوب

حركات ظواهر خافيات ... تتجلى طورا وطورا تغيب

حركات ولا محرك فيها ... وحساب وما عليه حسيب

زعموا أنهم خلايا وحقا ... من خلاء العقول تخلو القلوب

إن يكن ذا المقال حقا فواحر ... با تحير هذا الملا المنكوب

والمنايا هي الأماني وإلا ... أي عيش للعاقلين يطيب

أي عيش يطيب يوما لمن يعلم أن الفناء منه قريب

وخلود النفوس ما شك فيه ... فلسفي ولا ارتاب أريب

وعلى العلم منهم فيه لكن ... عندهم للحمام هول رهيب

ما استطابته روح موسى وعيسى ... ولهم بعده النعيم الصبيب

أيقنوا أنه تفرق جسم ... منه للروح غض برد قشيب

ثم ما لذ للأنام جناه ... لا ولا راق كأسه المشروب

كيف لو يحسبون حتى على الأرواح منهم ذيل الفناء مسحوب

يا عقولا أضلت الرشد منها ... فوآ غيها واللبيب

وغلب المين منذ كان على الخلق وضاع التعليم والتأديب

أترى تجهلون ما الكون إلا ... رحلة ثم جيئة وذهوب

ما المنايا إلا تبدل دار ... ليوفى الجزاء فيها المثيب

أيضيع الإحسان في شرعة العدل ويحبى للظالمين الذنوب

أفسيان محسن ومسيء ... وسواء منعم ومريب ؟

حاشا لله ما بذا يحكم العقل ... ولم تستقم عليه شعوب

أفليس النفوس أمارة بالسوء ... والعقل للهوى مغلوب ؟

ألها وازع عن الشر غير الدين ... حيث الأهواء فينا ضروب

وضلالا حسبت أن ليس للمرء اختيار وأنه مغصوب

هو فعل لكنه فعل مختار ... وللاختيار فيه نصيب

ليس شيء من الطبائع حتم ... فيه كلا ولا بفعل وجوب

هو لوح من النقوش خلي ... وبما شاء لوحه مكتوب

ليس فرا يلقى لخير وشر ... بل بمسعاه فضله والعيوب

غير أن الشقي خوف عقاب ... إن يرحب فبالعنا الترحيب

وزعمت الأديان قد برأ الله ... فقال منه النواصي تشيب

قد تعودت مثله لست تأوي ... لدليل ولا لرشد تثيب

يا دوي الأحشاء وهو مداو ... وسقيم الآراء وهو طبيب

قل لنا أي حجة لك فيما ... تدعيه بلا أي وهم مريب

(صلف تحت راعد وسراب) ... هو بالمكر والخداع مشوب

يستفز الغر الجهول وفيه ... ذو الحجى عارف وعنه عزوب

قد أقمنا من الأدلة آلافا ... فإن لم تستيقنوا فأجيبوا

ودعوا البهت والسباب فإن الشمس لم يطفِ ضوءها تكذيب

ما لديكم ولا دليل على الإلحاد ... يلفى بل ضجة وصخب

ما خلى من صحيحكم قط عصر ... أو يخل من الغراب نعيب

ليس في عصركم نعم كل عصر ... لكم فيه خابط وشغوب

كلما قام مرشد صد عنه ... ملحد للضلال داع مجيب

سنة في البقاء سار عليها الكون دهرا ونهجه ملحوب

وزعمت أن الحياة جهاد ... ومجال الجهاد فيها رحيب

خبرونا إذا الفناء منتهى الناس ففيم العناء ولم ذا الدؤوب

أنا أشقى سعيا ويسعد غيري ... بعنائي وعيشي المنكوب

صورة مخطوط المبدأ والمعاد ورد لجحود الإلحاد للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (قدس سره)

علّمونا انّا جميعاً بنو جنس ... ولكن قبائل وشعوب
علّمونا وداعة وسخاءً ... وإخاءً به الحياة تطيب
علّمونا انّ الديانة عقدٌ ... يلتقي الربّ فيه والمربوب
ليس من شأنها العداء وان يصبح ذا ناكب وذا منكوب
علّمونا مع الأنام سلاماً ... لا سلاحاً كالصاعقات يصوب
كلّ يوم تبدون منهنّ شكلاً ... كلّ شكلٍ للحتف فيه ضروب
كم محقتم فيها بلاداً وقوماً ... وأُبيدت بها شباب وشيب
ليت شعري أجاءَ هذا من الأديان ام منكم ~~[illegible]~~ [illegible] التسبيب
كم جنيتم في الأجتماع ذنوباً ... وزعمتم منّا عليه الذنوب
خبّرونا من شرّع العدل والفضل وهل فاتنا القصاص الرهيب
لا وحقّ الانصاف لم تنصفونا ... ولك الشر للنا منسوب
غير ان الاديان حجر على الانفس والنفس ميلها التسييب
علّمونا اخوّةً بارحتنا قدماً ... فدهانا التشتيت والتنكيب
ليت انّا ندري بما قد دهانا ... فاتفاق فنهضة فوثوب
قد دهتنا الأهواء تنذر جهراً ... سوف يستعبد الشرق غروب
وهنالك الفناء حقاً والا ... فحياة الذليل موت كريب
فدعونا من التضارب انّا ... في رزايا ما إن لهنّ ضريب
فعسانا نهبّ من وهن الوهم فيرتد مجدنا المسلوب
ودعوا الدين ليس للدين جرم ... بل على الناس جرمها المكسوب
ان تكلم ~~مسلكوا~~ ولا علينا ولعمري ... انّ نهج الهدى بها ملحوب
واذا لم يفد بكم كلّ هذا ... واستمرّ الجحود والتكذيب
فطباع العناد فيكم قديم ... ولكم فيه درّبة ودروب
ذاك اقوى سلاحكم ولعمري (هو منكم ميراثنا المستجوب)
ايّها العاطش الحرّان الى نهلة العلم انجعها في الحيا الشؤبوب
بيّنات تهمي بها سحب الفكر وراها التفتيش والتنقيب
هي كالمزن عند قوم مياه ... ولقوم صواعق ولهيب

صفوة قد اصبتها بعد ما طال اليها التصعيد والتصويب
ان تجدها طالت فما هو الا ... نفس واسع وصدر رحيب
واراها وان تطل دون ما تلزم للدين ذمة ووجوب
وحذار الملال صدّ والا ... فمجال المقال للحق عذب خصيب
ولكم مثلها وضيء بيان ... كبقاع به السنا مشبوب
ان تحرك تجد والا فدعه ... فقلوب الورى لها تقليب
خائب من يروم بالدين سوءاً ... انّ للدين عصمة لا تخيب
فعلى القائلين عد الاسلام ... ما تجاوبن شمال وجنوب

صورة مخطوط المبدأ والمعاد وردم لحود الالحاد للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (قدس سره)

إثبات المبدأ والمعاد وردم لحود الإلحاد

أيُّ قلبٍ مــن الأســى لا يـذوبُ حُـقَّ يـا نفسُ أنْ يطـولَ النحيــبُ
زعَمـــوا أنّــنـا خـواطــرُ وَهْمٍ تــتـــلاشــى وللـفـنــاءِ نــؤوبُ
زعـــمـوا هـذهِ الحــيــاةُ اتصـالٌ ما لهـــا في البقـــاءِ قَــطُّ نصيـــبُ
زعـمـــوا هـــذهِ الجـــواهـــرُ مِـنّا عَـرَضٌ زائـــلٌ وبَــرْقٌ خَلـــوبُ
حــركـــاتٌ ظَـواهِــرٌ خـافــيـــاتٌ تتجلّـــى طـــوراً وطــوراً تغيـــبُ
حــركـــاتٌ ولا مُحــرِّكَ فـيـهـــا وحســـابٌ ومـــا عليـــه حَسيـــبُ
زعـمـوا أنّهـم خـلايــا وحــقـــاً من خـلاءِ العقـولِ تخلـو القلـــوبُ
إنْ يكنْ ذا المقـالُ حقـــاً فـــأحـرى بـانتحـــارٍ هـــذا المــلا المنكـــوبُ
والمـنـايـــا هـــي الأمانـــي وإلاّ أيُّ عيـــشٍ للعاقلـــينَ يطيـــبُ
أيُّ عـيـشٍ يـطـيـبُ يـومـاً لِمـنْ يعــ ـــلمُ أنّ الـفـنـآءَ مـنـــهُ قـــريـــبُ
وخلـودُ النفـوسِ مـا شـــكَّ فيـــهِ فـــلسفـــيٌّ ولا استـــرابَ أريـــبُ
وعـلـــى العلـمِ منهـمُ فيـهِ لكـــن عندَهمْ للحِمـــامِ هـــولٌ رهيـــبُ
مـا استطابَتْهُ روحُ موسـى وعيســى ولُهُــمْ بعـــدَهُ النعيـــمُ الصبيـــبُ
أيــقـــنـوا أنّـــه تَـفـرُّقُ جســمٍ منهُ للروحِ غـــضَّ بُـــرْدٌ قَشيـــبُ
ثـــمّ ما لـذَّ لـــلأنـــامِ جَــنـــاهُ لا ولا راقَ كـــأسُـــهُ المــشـــروبُ
كـيـفَ لو يحسبونَ حتــى علـــى الأ رواحِ منهــم ذَيْــلُ الفَنــا مسحــوبُ
يـا عقـــولاً أضلّــت الرُشْـدَ منهـــا فـــســواءٌ غـبـيُّهـــا واللبـيـــبُ
(غَـلبَ الـمَـيْـنُ منذُ كانَ على الخلــ ـــقِ)، وضــاعَ التعليــمُ والتــأديــبُ
أتُـــرى تجـهلــونَ مــا الكــونُ إلاّ رحـلـــةٌ ثـــم جـيـئـــةٌ وذُهـــوبُ

مـــا المـنايـــا إلا تَبــــدُّلُ دارٍ   لِيُوفّى الجــزاءَ فيهـــا المثيـــبُ
أيضيعُ الإحسانُ في شِرعـةِ العـــد   لِ؟ وتُحبـى للظالمـينَ الـذنـوبُ؟
أفسيّـانِ مُحسـنٌ ومُسـيءٌ   وسـواءٌ مُـنعَّـمٌ وحـريـبُ ؟
حاشَ للهِ مـا بـذا يحكـمُ العقـ   ـلُ، ولـمْ تَستقِمْ عليـهِ شُعـوبُ
أفليسَ النفـوسُ أمّـارة بالسـو   ءِ، والعقـلُ للهـوى مغلـوبُ ؟
ألها وازعٌ عـن الشرِ غيـرَ الـ   ـدينِ؟ حيثُ الأهواءُ فينا ضُروبُ
وضلالاً حسبتَ أنْ ليسَ للمَرْ   ءِ اختيـارٌ وأنّـه مَغصـوبُ
هـو فعـلٌ لكنـه فعـلُ مختـا   رٍ ، وللإختيـارِ فيـهِ نصيـبُ
ليسَ شيءٌ مـن الطبائـعِ حتـمٌ   فيـهِ كـلاّ ولا بفعـلٍ وجـوبُ
هـو لـوحٌ مـن النقـوشِ خلـيٌّ   وبمـا شـاءَ لـوحُـهُ مكتـوبُ
ليـسَ قسـراً يُلقـى لخيـرٍ وشـرٍ   بـل بمسعـاهُ فَضلُـهُ والعُيـوبُ
غيـرَ أنّ الشقـيَّ خـوفَ عقـابٍ   (إنْ يُرحّـبْ فبالفَنـا الترحيـبُ)
وزعمتَ (الإنسان قـد بـرأَ اللهَ)   مَقـالٌ منـه النواصـي تشيـبُ
قـد تَعـوّدْتَ مثلَـهُ لسـتَ تـأوي   لِـدليـلٍ ولا لِرُشْـدٍ تَثيـبُ
يـا دويَّ الأحشـاءِ وهـو مُـداوٍ   وسقيـمَ الآراءِ وهْـوَ طبيـبُ
قـلْ لنـا: أيُّ حُجّـةٍ لـكَ فيمـا   تَـدّعيـهِ؟ بـل أيُّ وَهْـمٍ يُريـبُ ؟!
(صَلَـفٌ تحـتَ راعـدٍ وسَـرابٍ)   هـو بالمكـرِ والخـداعِ مَشـوبُ
يَستغـرُّ الغِـرَّ الجَهـولَ وفيـهِ   ذو الحِجـى عـارفٌ، وعنـهُ عَـزوبُ
قـد أقَمْنـا مِـن الأدلـةِ آلافـاً   فـإنْ لـم تَستيقنـوا فأجيبـوا
ودَعوا البَهْـتَ والسُبـابَ فـإنّ الـ   ـشمسَ لـم يُطْفِ ضوءَها تكذيـبُ
مـا لـديكم؟ ولا دليـلَ علـى الإلـ   ـحادِ يُلفى، بـلْ ضَجّـةٌ وصَخيـبُ



ما خَلا مِن صَخبِكُمْ قَطُّ عصرٌ أَوَيخلو مِن الغرابِ نَعيبُ؟!

ليسَ ذا عصرُكُمْ، نَعَمْ كلُّ عَصْرٍ لَكُمُ فيهِ خابِطٌ وشَغوبُ

كلَّما قامَ مُرشِدٌ صَدَّ عنهُ مُلحِدٌ . للضلالِ داعٍ مُجيبُ

سُنَّةٌ في البقآءِ سارَ عليها الـ ـكونُ دهراً، ونَهْجُهُ مَلحوبُ

وزعَمْتُمْ (أنَّ الحياةَ جهادٌ ومَجالُ الجهادِ فيها رَحيبُ)

خَبّرونا إذا الفَنا مُنتهى النا سِ، فَفِيْمَ العَنا؟ ولِمْ ذا الدؤوب؟

أنا أشقى سعياً ويسعَدُ غيري بعنائي ؟! وعيشيَ المنكوبُ

ثم أفنى ولا جزاءَ وحَظّي الـ ـعَدَمُ المَحْضُ والفَناءُ الرحيبُ

إنْ يَكُ الحقّ ذا، فأشقى البرايا عالِموها ، فلْيخسروا ولْيخيبوا

كابَدوا جَهْدَ عيشِهِمْ ثم ألوَتْ قبلَ أدنى الحظوظِ فيهِمْ شَعوبُ

كم لهمْ في الأكوانِ بدْعُ اكتشافٍ لاحَ للعينِ سِرُّهُ المحجوبُ

ثم وَلَّوا مِلءَ الحياةِ عناءٌ وشقاءٌ وزفرةٌ ونحيبُ

ذهبوا غيرَ ذِكْرِهِمْ ولَعَمْري ما يُفيدُ المعدومَ ذكرٌ يطيبُ

خَبّرونا عن صدفةٍ نشأَ العا لَمُ منها؟ ما ذا النظامُ العجيبُ؟

وغريبٌ بهِ الفنى، ولَعَمْري ما بهِ كالجحودِ شيءٌ غريبُ

أُسُّ أديانِنا عَفافٌ وطُهْرٌ والتآخي والصدقُ والتهذيبُ

وإذا أهلُهُ أضاعوهُ جَهلاً فعلى جهلِ أهلِهِ التثريبُ

إنّ أديانَنا الفضيلةُ والأخـ ـلاقُ، لا العُهْرُ لا الخنا لا العيوبُ

ذاك شرْعُ الأديانِ كُلاً ، فماذا شَرْعُ إلحادِكُمْ؟ ألا فأجيبوا

ولو آنّا نشاءُ قولاً لَقُلْنا وهُناكُمْ يبدو الخطا والخطوبُ

ليسَ يوم السراطِ إلاّ على الظا لِمِ والجاحدينَ يومٌ عصيبُ

لا تقولـوا: (بـرى الإلـــهُ) ولكـــنْ أوضِـحوا سِرَّ مـا طوتْـهُ القلـــوبُ
مـا أردتُــمْ إلاّ سـراحَ نـفـــوسٍ الهـوى قـائـــدٌ لهـــا وجَـنيـــبُ
أكْعِموهـا عـــن الرذائـــلِ ، فالجـا مـحُ طبـعـاً يَـرُوْضُـهُ التدريـــبُ
كـعمتْهــا الأديـــانُ ، لكـــنْ أبيتُـــمْ كي يسـودَ الهوى، ويفشـو الحُـوبُ
وجَهلْتُمْ مواضــعَ الحــربِ حتـــى قُلْـتُـمُ: (الـديـنُ فِتنـــةٌ وحُـروبُ)
أيُّ دينٍ ما جـاءَ بالسِلْـــمِ والحِلْـــ ـمِ، وللعفْـوِ منهُ صدرٌ رَحيـــبُ
أَفعيســـى ذاكَ الوديـــعُ أم التـــو راة قـــدْماً؟ أم الـنـبيُّ الحبيـــبُ
غـيـرَ أنَّ الأجسـامَ يبغـي عليهـا الـ ـدمُ حيناً حيثُ الهـــلاكُ قريـــبُ
وبَقـاءً عـلى السلامـــةِ يُـضْطَـــرُّ إلى الفَصْدِ مـــا هنـــاكَ الطبيـــبُ
إنَّ هــذي الأشــجارَ لا تُحسِـنُ الإثـ ـمارَ حتـى يَنتابَـهـا التشـــذيـــبُ
فـاسِــدُ العُضْـوِ قَطْعُـهُ خـوفَ أنْ يسـري إلى الكُـلِ حِكْمَـةٌ ووجـوبُ
وأرى عِـلّــةَ الــفَسادِ هــي الإلْــحادُ لو يَـفحَصُ الــشـؤونَ الـنقيـــبُ
ثِـقَـةٌ لـلـورى بِـدينونـةِ الـنَـفْسِ عــلى الـنـفـسِ وازعٌ ورقـيـــبُ
صَـادرَتْهـا المشـــكّكونَ فـعـــاد الـ ـناسُ في مَهْمَـهِ الخطايـــا تجـوبُ
غلبَ الحرصُ والتعـــادي فشبّـــتْ فِـتَنٌ مَـزّقـتْـهُـــمُ وحُــــروبُ
حيثُ مـا بـعـدَ هـــذهِ الـــدارِ دارٌ يُـرتجـى فَـوزُهـــا أو التعـذيـــبُ
فَـهُـمُ يحرصـونَ جهْـــداً عليهـــا وجَـنـاهـــا هـــو المنـى المطلـــوبُ
وتَـرى الكُـلَّ يَطلـبُ الكُـلَّ منهـا وبِـذا ثـــارَ للضـــرابِ ضـروبُ
فانظُروا مَـن جَنى علـى الخلـقِ ذي الويــلاتِ أنتُـمْ أمْ دينُنـــا المحبـوبُ؟
لا وعِـــزّ الأديـانِ لا عيـبَ فيهـــا إنمـــا العائـــبُ الأثيـــمُ معيـــبُ
لا تَقـولـــوا لـنـــا الهنـــا بِسواهـــا (إنْ تقولـوا فقولُكُـــمْ مَكـــذوبُ)

فَهِيَ الطِبُّ والنفوسُ مِراضٌ وَهِيَ الخِصْبُ والعُقولُ جُدوبُ

وَهِيَ النورُ والليالي ظَلامٌ وَهِيَ الطُوْرُ والدُهورُ سُهوبُ

ما عليها لَوْمٌ وإنْ كانَ شَيءٌ فعَلى بعضِ أهلِها التأنيبُ

أهْمَلوها حتى تَلاعبَ فيها ذو الجهالاتِ والجَهولُ لَعوبُ

لا تَقولوا الأديانُ قدْ فَرّقتْنا إنّها مِن سياسةٍ أُسلوبُ

مَزَّقونا لِيأكلونا وحَاجٌ قدْ قَضاها لِنفسِهِ يَعقوبُ

نبَزوا الدينَ بالتفرُّقِ لكنْ نحنُ والدينُ يوسفٌ والذيبُ

عَلِّمونا أنَّ السعادةَ فيهِ وسواهُ التخريفُ والتخريبُ

عَلّمونا أنَّ الجزاءَ عَنيدٌ وهُناكَ الترغيبُ والترهيبُ

كي تَخِفَّ الغَلواءُ مِنْ هذهِ الأنفسِ شُحَّاً وتَطمئِنَّ القُلوبُ

عَلّمْونا أنَّ الوجودَ بَقاءٌ وعلى العُودِ يَستحيلُ الرُّسوبُ

عَلّمْونا أنَّ المجرَّدَ لا يَفْنى ولكنْ مُستهلكٌ ومُنيبُ

عَلّمْونا أنَّ المركَّبَ فينا يَتلاشى ويفسُدُ التركيبُ

عَلّمْونا أنَّا جميعاً بنو جِنْسٍ، ولكنْ قبائلٌ وشُعوبُ

علّمونا وَداعةً وسَخاءً وإخاءً بهِ الحياةُ تَطيبُ

عَلّمْونا أنَّ الدِيانةَ عَقْدٌ يلتقي الربُّ فيهِ والمربوبُ

ليسَ مِن شأنِها العِداءُ وأنْ يُصْبِحَ ذا ناكبٌ وذا مَنكوبُ

علّمونا مَعَ الأنامِ سَلاماً لا سِلاحاً كالصاعقاتِ يَصوبُ

كلَّ يومٍ تُبْدونَ مِنهُنَّ شَكْلاً كُلُّ شَكْلٍ للحَتْفِ فيهِ ضُروبُ

كمْ مَحَقْتمْ فيها بِلاداً وقَوماً وأُبيدَتْ بها شبابٌ وشِيْبُ

ليتَ شِعْري أَجاءَ هذا مِن الأديانِ أمْ مِنْكُمُ بهِ التَسبيبُ

كـم جَنيتُـمْ في الاجتمـاعِ ذُنوبـاً ... وزعـمتُـمْ مِنّـا عليـهِ الذنـوبُ
خَبّـرونـا مَـنْ شَـرّعَ العَـدْلَ والفَضلَ ... وهـل فاتَنـا القِصـاصُ الرهيـبُ
لا وحـقِّ الإنصـافِ لَـمْ تُنصفونـا ... وَلـكَ الـشـرُّ لا لَنـا مَنسـوبُ
غـيـرَ أنَّ الأديـانَ حِـجْـرٌ عـلـى ... الأنـفُسِ والـنفسُ مَيْلُهـا التسيـيبُ
عَـلّـمونا أُخُـوَّةً بارحَتْنـا ... فـدَهانـا التشتيـتُ والتنكيـبُ
ليـتَ أنّـا نَـدري بمـا قـد دهانـا ... فـاتـفـاقٌ فـنهضـةٌ فـوثـوبُ
قـد دَهـتْنـا الأهـوالُ تُـنـذِرُ جَهْـراً ... سـوفَ يَستـعـبِدُ الشروقَ غُـروبُ
وهُـنـاكَ الـفَـنـاءُ حـقـاً وإلاّ ... فـحيـاةُ الذليـلِ مَـوتٌ كريـبُ
فَـدعونـا مـن التضـارُبِ إنّـا ... في رزايـا مـا إنْ لَهُـنَّ ضَريـبُ
فَـعسـانا نَهـبُّ مِـن وَهَـنِ الـوَهْمِ ... فـيَـرتدُّ مجـدُنـا المسـلـوبُ
ودَعـوا الـدينَ ليـسَ للديـنِ جُـرْمٌ ... ل عـلى النـاسِ جُرمُهـا المكسـوبُ
إنَّ تِـلْـكُـمْ دَلائـلـي ولَعمْـري ... إنَّ نهجَ الهـدى بهـا مَلْحـوبُ
وإذا لـم يُـفِـدْ بِكُـمْ كُـلُّ هـذا ... واستمـرَّ الجُحـودُ والتكذيـبُ
فَطبـاعُ العِنـادِ فيكُـمْ قـديـمٌ ... ولَـكُـمْ فـيـهِ دُربـةٌ ودروبُ
ذاكَ أقـوى سلاحِـكُـمْ ولَـعمري ... (هـو منكـمْ ميراثُنـا المشجـوبُ)
أيُّها العاطِـشُ الحشـا نَـهْـلَـةَ العلـمِ ... انتَجِعْهـا فهـي الحَيا الشؤبـوبُ[٣]
بَـيّناتٌ تهمـي بهـا سُحُـبُ الفِكْـ ... ـرِ مَراهـا [٤] التـفـتيـشُ والتنقيـبُ
هِـيَ كـالـمُـزْنِ عنـدَ قـومٍ مِيـاهٌ ... ولِـقـومٍ صَـواعـقٌ ولهيـبُ
صَـفْـوةٌ قـد أصبتُهـا بـعدمـا ... طـالَ إلـيهـا التصعيدُ والتصويبُ
إنْ تَجِدْهـا طالـتْ فمـا هُـوَ إلاّ ... نَـفَـسٌ واسـعٌ وصـدرٌ رحيـبُ
وأراهـا وإن تَـطُـلْ دونَ مـا تُـلْـ ... ـزمُ للحـقِ ذِمّـةٌ ووجـوبُ

وحَذار المَلالِ صَدَّ وإلاّ	فمَجالُ المقالِ عِدٌّ (٥) خصيبُ
ولكم مِثْلها وضيء بيان	كيَفاعٍ به السنا مشبوبُ (٦)
إنْ تُحَرِّكْ تَجِدْ وإلاّ فَدَعْهُ	فَقلوبُ الورى لها تَقليبُ
خائبٌ مَنْ يَرومُ بالدِينِ سُوءً	إنّ للدينِ عِصْمةً لا تخيبُ
فَعلى القائلينَ عَدلاً سلامٌ	ما تَجاوَبْنَ شَمألٌ وجَنوبُ

* هوامش البحث *



(١) هو صاحب مجلة (المراقب) في بيروت وهو أحد ضحايا طلب الاستقلال لوطنه على يد جزار المشانق السورية في الحرب العمومية (جمال باشا) مع جماعة من الشهداء من عيون الرجال وكان أكثرهم من أصدقائنا. (الهامش للشيخ كاشف الغطاء).

(٢) هكذا ورد البيت كما في مقال الكتاب المطبوع، وربما هنا خطأ مطبعي؛ صحّف (عيناً) فكتبها (عنيا). وعلى كل حال فالقصيدة فيها ضعف كثير، وركاكة واضحة، ولذا عقب الشيخ على بيت سابق بـ(كذا)؛ لأن الصحيح فيه نصب كلمتي المرغوب والمرهوب وليس رفعها بالضم باعتبارهما خبرين ليكون (أن يكونَ المرغوبَ لا المرهوبا)، ولكن ربما شاعرها أراد بها (يكون) التامة وليست الناقصة، أو جعل المرهوب خبراً لمبتدأ محذوف بعد (لا)، وهذا كله / على فرض تنبه الشاعر (المستغرِب) إليه/ لَما يُضعف السبك، وينبو بالفصاحة.

(٣) ورد البيت بزيادة كلمة (إلى) هكذا:

أيُّها العاطِشُ الحشا إلى نهلة العلم انتجعها فهي الحيا الشؤبوبُ

وبها يزيد الوزن الشعري الذي هو وزن بحر الخفيف، ويبدو لي أن الشيخ كاشف الغطاء أثناء كتابته مسودة القصيدة نسي حذف هذه الكلمة.

(٤) جاء في كتاب المحيط في اللغة : مرى: المَرِيُّ: النّاقَةُ الكَثِيْرَةُ اللَّبَنِ.

والمَرْيُ خَفِيْفٌ : مَسْحُكَ ضَرْعَ النّاقةِ تَمْرِيها بيَدَيْكَ لكَي تَسْكُنَ للحَلَبِ. والرِّيْحُ تَمْرِي السَّحَابَ مَرْياً.

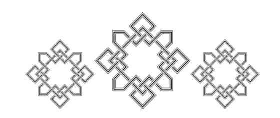
ومَرَيْتُ فلاناً بكذا: أي زَكَّيْته بقَوْلٍ حَسَنٍ ومَسَحْته.

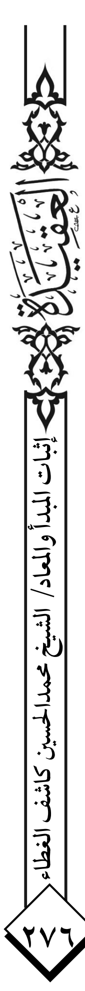
وفي فقه اللغة: مرى الناقة إذا استخرج لبنها

وللأمانة التحقيقية قد تكون الكلمة (عراها) وليس (مراها) لتقارب رسم حرف العين والميم بخط الشيخ.

(٥) العِدُّ: مُجْتَمَعُ الماء، وجمعه أعداد، وهو ما يُعِدُّه الناس، فالماء عَدٌّ، وموضع مجتمعه عِدّ. ولكن حرف الدال بخط الشيخ كان فوقه نقطه، أو شدّة تشبه النقطة، ولا ندري هل هذه النقطة وضعها سهواً؟ أم هي شدّة غير واضحة؟ أم أنه أراد بها كلمة (عذ)؟ وهذا بعيد.

(٦) اليَفاعُ: التلُّ المُنيفُ. وكلُّ شيءٍ مُرتَفع يَفاع. ولم أشكل صدر البيت بالحركات لأنه يجوز فيه أكثر من وجه؛ إذ يمكن أن يقال: **وَلَكُمْ مِثْلُها وَضِيءُ بيانٍ**، فتكون كلمة (وضيء) اسماً، كما يمكن أن يقال: **وَلَكَمْ مِثْلَها، وَضِيءَ بَيانٌ** إذا كانت فعلاً مبنياً للمجهول.





الإمامة في مرويات الزهراء عليها السلام

■ أ.م.د. كريم شاتي السراجي

كلية الفقه/جامعة الكوفة



المقدمة:

تعد الإمامة من المسائل المهمة التي تشكلت على أساسها فرق ومذاهب، وتعد أيضا المسألة الأولى التي أدت إلى ظهور علم الكلام الإسلامي وتطور ه، وقد حظيت بمكانة مميزة عند جميع المسلمين إذ لم يختلفوا في وجوبها، بل اختلفوا في تفاصيلها، وبذلك قال ابن حزم: «اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة»(١).

لقد روى المسلمون الخاصة والعامة عن رسول الله صلى الله عليه وآله حديثا مهما في الإمامة يدل على أنها لا تقل أهمية عن التوحيد والنبوة والمعاد إذ قال صلى الله عليه وآله: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»(٢) وقد روي هذا الحديث بالألفاظ المختلفة عند المسلمين(٣) إلا أن المعنى واحد، وبما أن الحديث قد ورد عند جميع المسلمين فهو قرينة قاطعة على صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحته .

وعلى الرغم من أهمية هذه المسألة في حياة المسلمين ومركزيتها الدينية التي بينتها الآيات والروايات، إلا أن أعظم الاختلاف بين الأمة قد وقع فيها ، وما سُل

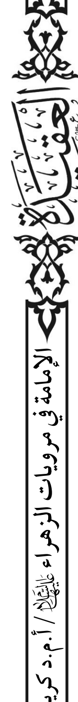
سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ماسُل على الإمامة في كل زمان، كما قال الشهرستاني في ملله(٤).

تميزت الشيعة الامامية عن بقية المسلمين بهذه المسألة إذ جعلوا الإمامة أصلاً من أصول الدين وهي استمرار للنبوة واشترطوا لها شروطا كالعصمة وانها واجبة عقلاً على الله تعالى لأنها لطف كالنبوة فيجب على الله تعالى من باب لطفه أن يعين للناس إماما بعد نبيهم وقد عين اثني عشر إماما أولهم علي عليه السلام وآخرهم الحجة المنتظر (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) وهي عندهم زعامة اجتماعية وسياسية ومرجعية دينية، ولذلك وردت روايات كثيرة عن الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين .

وفي هذا البحث نتناول الإمامة من خلال ما ورد من روايات وخطب وكلمات عن سيدة النساء فاطمة الزهراء، إذ نتناول هذه الروايات من خلال محورين: المحور الأول ما ورد في خصوص إمامة علي بن ابي طالب عليه السلام والمحور الثاني ما ورد من روايات بحق الأئمة الاثني عشر عليهم السلام .

أولاً: مفهوم الإمامة:

كلمة الإمام في الأصل واللغة لا تتضمن في حد ذاتها مفهوما مقدسا، فالإمام هو المؤتم به والمقتدى والمتبع والمقدم في جميع الأمور سواء كان محقا ام باطلاً، يقود الى الجنة ام الى النار، «فكل من قدم في الامور فهو إمام، والنبي إمام الأمة والخليفة إمام الرعية، والقرآن إمام المسلمين»(٥)، وجمع إمام أئمة واستعمل في القران الكريم لمن يتقدم ويقتدى ويؤتم به في الحق والباطل ،قال تعالى: (يوم ندعو كل أُناس بإمامهم) الاسراء / ٧١ أي بمن يقتدون به بغض النظر عن كونه إمام حق او باطل، وفي الحق قوله تعالى: ﴿ **وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا**﴾ (الأنبياء / ٧٣)، وفي الباطل قوله تعا لى: ﴿ **وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ**﴾ (القصص/ ٤١)، فالإمام إذن في الأصل هو المقدم



والمقتدى والمتبع والأسوة مع قطع النظر عن كونه محقا ام باطلاً، وفي الاصطلاح عُرّفت بعدة تعريفات منها:

قال القاضي الإيجي (ت ٦٥٦هـ): «هي خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب إتباعه على كافة الأمة»[٦].

وقال المحقق نصيرالدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ): «الإمامة رئاسة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية ،و زجرهم عما يضرهم بحسبها»[٧].

وقال العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ): «الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله»[٨].

وقال التفتازاني (ت ٧٩٣هـ): «الإمامة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي»[٩].

وقال الجرجاني (ت ٨١٦هـ): «الإمام هو الذي له رئاسة عامة في الدين والدنيا جميعاً»[١٠].

من خلال ملاحظة هذه التعريفات نجد انها جميعا تشترك في ان الإمام يمثل القيادة العليا للمجتمع على المستوى الديني والاجتماعي والسياسي

إلا ان ما تميزت به المدرسة الامامية عن بقية المسلمين هو في انها تعتقد ان الإمام هو المرجعية الدينية الوحيدة بعد الرسول صلى الله عليه وآله في بيان الدين وان الناس قد أُمروا بالرجوع إليه في اخذ معالم الدين الحق؛ لأنّه الانسان الكامل المعصوم المسدد الذي لايخطئ، وهذه العصمة والتسديد قد خُصّ بها الإمام دون غيره من الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ، وان الإمام قد أخذ علومه عن طريق الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وبطريق غيبي نحن لا نعلمه، وليس عن طريق التعلم والكسب كما هو عند الناس الاعتياديين، فعلمه لا يخالطه الخطأ والنسيان ، فقولهم وفعلهم حجّة شرعية ، كقول وفعل

رسول الله صلى الله عليه وآله على ان الجمهور من المسلمين لا يعتقدون بهذه العقيدة للخلفاء وكبار الصحابة لذلك يوردون في كتبهم الأخطاء الكثيرة في المسائل الدينية عن ابي بكر وعمر وعثمان، فينقلون عن أبي بكر «انا بشر ولست بخير من أحدكم فراعوني فإذا رأيتموني استقمت فاتبعوني وإذا رأيتموني زغت فقوموني واعلموا ان لي شيطانا يعتريني فإذا رأيتموني غضبت فاجتنبوني»(١١).

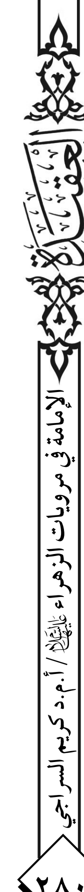
ومع إقراره هذا كيف يكون إماما وهاديا للناس وكيف يجب على المسلمين إتباعه والله تعالى يقول: ﴿ **يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ فهل يأمرنا الله بمتابعة من له شيطان يعتريه حاشا الله.

وعن عمر أخطاء كثيرة حتى قال هو عن نفسه «حتى النساء اعلم من عمر»(١٢)، و«لولا علي لهلك عمر»(١٣) الذي أصبح مضرب الأمثال.

ثم انّ الامامية تعتقد ان الإمامة تمثل مرتبة سامية ومهمة وهي مرتبة الإنسان الكامل الذي يمثل الجانب التكويني في نظام الوجود وهذا ما اقتضته الحكمة الإلهية من وجود الوسائل والأسباب فكما ان العطش لا يرتفع الا من خلال شرب الماء، فكذلك لا يدار نظام الوجود إلا من خلال الإمام . والى هذه الحقيقة أشارت مجموعة من الروايات عن أهل البيت عليهم السلام منها عن ابي عبدالله الصادق عليه السلام عندما سُئل «أتبقى الأرض بغير إمام؟ قال عليه السلام لو بقيت بغير إمام لساخت»(١٤) أي: انهدمت وانخسفت بأهلها.

وعن الإمام الرضا عليه السلام عندما قيل له: « أتبقى الأرض بغير إمام ؟ قال عليه السلام لا، قلت فإنا نروي عن ابي عبد الله عليه السلام انها لا تبقى بغير إمام إلا ان يسخط الله تعالى على أهل الأرض أو على العباد، فقال: لا، لا تبقى اذا لساخت»(١٥).

فالإمام يريد أن يقول من خلال هذه الروايات ان هذا النظام وهذا الوجود يحتاج إلى وجودي كما يحتاج رفع العطش إلى وجود الماء.



وهذا المعنى تؤكده روايات أخرى تشير إلى ان الأرض لا تخلو من حجة، وان الله ما ترك أرضا منذ قبض ادم عليه السلام إلا وفيها إمام يهتدى به إلى الله وهو حجته على عباده، فعن ابي عبدالله الصادق عليه السلام «لو بقي اثنان لكان أحدهما الحجة على صاحبه»[١٦].

والسبب في ذلك اننا نتكلم في الهداية التكوينية، وهي الإيصال إلى المطلوب ،فلو كان في الأرض إنسان واحد فقط لكان ينبغي ان يكون له دليل وموصل إلى المطلوب[١٧].

وهذا ما يؤيده الحديث الوارد عن الصادق عليه السلام في الانتفاع بالإمام ولو كان غائبا حيث يقول عليه السلام انه كالشمس اذا سترها السحاب فالناس تنتفع بها[١٨].

فالإمامة عند الشيعة الامامية هي كالنبوة لطف من الله تعالى تقرب الناس إلى الطاعة وتبعدهم عن المعصية وهي زعامة ورئاسة دينية واجتماعية وسياسية معصومة لا تُخطئ ولا تسهو مسددة من الله تعالى وهي كالتوحيد والنبوة، من جحدها مات ميتة الجاهلية كما جاء في الحديث النبوي الشريف المروي عند الفريقين قال صلى الله عليه وآله: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية »[١٩]؛ ولذلك عدّ الشيعة الامامية الإمامة من أصول الدين وليست من الفروع، فهي نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله وهي من شؤون النبوة ومتعلقاتها. بخلاف الجمهور الذين جعلوها من فروع الدين لا من المسائل العقيدية.

وبذلك قال صاحب كتاب المواقف: الإمامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تاسيا بمن قبلنا[٢٠] وقال التفتازاني أيضا: الإمامة من الفروع إلا انه أدرجت مباحثها في الكلام[٢١].

ثانياً: إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في مرويات الزهراء عليها السلام:

إن المتتبع لخطب الزهراء عليها السلام وما ورد في كلماتها ورواياتها المنقولة عنها عليها السلام يجد انها تدور حول قضية المسلمين الكبرى وهي قضية الائمة الاثني عشر وخصوص إمامة أمير المؤمنين عليه السلام فقد وقفت إلى جانب الإمام علي عليه السلام وأحقيته بالخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وكانت تلتقي بالمهاجرين والأنصار وتحاورهم في ذلك وقد ذكرت بعض الكتب التاريخية ان عليا عليه السلام خرج يحمل فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله على دابة ليلا في مجلس الانصار تسألهم النصرة فكانوا يقولون: يا بنت رسول الله قد مضت بيعتنا لهذا الرجل ولو ان زوجك وابن عمك سبق إلينا قبل ابي بكر ما عدلنا به فيقول علي (كرم الله وجهه): أفكنت أدع رسول الله صلى الله عليه وآله في بيته لم أدفنه وأخرج أُنازع الناس في سلطانه؟ فقالت فاطمة: ما صنع أبو الحسن إلا ما كان ينبغي له ولقد صنعوا ما الله حسيبهم وطالبهم(٢٢).

وأيضاً ورد فيه انه عندما جيء بعلي عليه السلام وأُريد إكراهه على البيعة من قبل عمر وجماعته، فقال عمر لأبي بكر: ألا تامر فيه بأمرك؟ فقال لا أُكرهه على شيء ما كانت فاطمة إلى جنبه(٢٣).

فقد كانت له سنداً وعوناً وركناً شديداً في محنته بعد رحيل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وبرحيلها قد أنهدم ركناه فقد ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله انه قال لعلي عليه السلام « فعن قليل يذهب ركناك، والله خليفتي عليك، فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وآله قال عليه السلام: هذا احد الركنين، فلما ماتت فاطمة عليها السلام قال: هذا الركن الاخر »(٢٤).

أما ما ورد منها من روايات وكلمات وخطب في حق علي عليه السلام وإمامته فهي كثيرة منها:

١ ـ روى القندوزي في ينابيع المودة عن فاطمة الزهراء عليها السلام انها قالت: سمعتُ

أبي رسول الله صلى الله عليه وآله في مرضه الذي قبض فيه يقول وقد امتلأت الحجرة من اصحابه: «أيها الناس يوشك ان اقبض قبضاً يسيراً وقد قدّمت إليكم القول معذرة إليكم، الا إني مخلف فيكم كتاب ربي عز وجل وعترتي أهل بيتي ثم اخذ بيد علي عليه السلام فقال: هذا علي مع القرآن والقرآن مع علي لا يفترقان حتى يردا علي الحوض فأسألكم ما تخلفوني فيهما»(٢٥).

قال القندوزي ـ بعد أن روى هذا الحديث ـ: «وفي الصواعق المحرقة روى هذا الحديث ثلاثون صحابياً وانّ كثيراً من طرقه صحيح حسن»(٢٦).

ومن المعلوم ان القران هو إمام المسلمين وهو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل فكذلك العترة وخصوص علي عليه السلام إذ إنّه مع القرآن لا يفترقان، فكما ان القرآن إمام للمسلمين فكذلك علي هو إمام للمسلمين لأنّه مع القران وهو القران الناطق كما ورد في قوله صلى الله عليه وآله (٢٧).

٢- عن فاطمة عليها السلام قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي: أما انّك يا علي وشيعتك في الجنة(٢٨). وقد ورد هذا المعنى في روايات كثيرة عن الفريقين(٢٩).

٣- روى الخزاز القمي الرازي في كفاية الأثر عن فاطمة الزهراء بسند متصل عن محمود بن لبيد قال :لما قبض رسول الله صلى الله عليه وآله كانت فاطمة تأتي قبور الشهداء وتأتي قبر حمزة رضي الله عنه فوجدتها صلوات الله عليها تبكي هناك، فأمهلتها حتى سكتت فأتيتها وسلمت عليها... إلى ان قال: قلت يا سيدتي اني سائلك عن مسألة تلجلج في صدري، قالت عليها السلام : سل: قلت هل نصّ رسول الله صلى الله عليه وآله قبل وفاته على عليٍّ عليه السلام بالإمامة؟ قالت: واعجباه! أنسيتم يوم غدير خم. قلت: قد كان ذلك، ولكن أخبريني بما أسرّ إليك قالت: أُشهد الله تعالى لقد سمعته يقول: علي خير من أخلفه فيكم وهو الإمام والخليفة بعدي...)(٣٠).

وحديث الغدير من الأحاديث المتواترة عند المسلمين حيث رواه جمع كبير من

الصحابة والتابعين وتابعي التابعين[٣١].

٤- عن علي بن موسى الرضا وعن أبيه موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد عن ابيه محمد بن علي، عن ابيه علي بن الحسين، عن ابيه الحسين، عن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله: ان النبي صلى الله عليه وآله قال: «من كنت وليُه فعلي وليُه، ومن كنت إمامه فعلي إمامه» [٣٢].

والحديث بهذا السند الذهبي حيث السلسلة بأجمعها أئمة معصومون مطهرون إلى فاطمة عليها السلام المعصومة المطهرة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ودلالته واضحة على الإمامة.

٥- ما جاء في خطبتها عليها السلام المعروفة بالفدكية التي ألقتها في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله في حشد من الصحابة، إلى ان قالت فيها: «كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله أو نجم قرن للشيطان وفغرت فأغرت من المشركين قذف أخاه في لهواتها فلا ينكفئ حتى يطأ صماخها بأخمصه ويخمد لهيبها بسيفه مكدود في ذات الله مجتهد في أمر الله قريب من رسول الله سيد أولياء الله، مشمّر ناصح مجدّ كادح، وأنتم في رفاهية من العيش وادعون فاكهون آمنون، تتربصون بنا الدوائر وتتوكفون الاخبار... إلى أن قالت عليها السلام: فلما اختار الله لنبيه دار أنبيائه ومأوى أصفيائه، ظهر فيكم حسيكة النفاق وسمل جلباب الدين، ونطق كاظم الغاوين...»[٣٣].

ففي هذه الأسطر من الخطبة تتكلم سيدة النساء عن أميرالمؤمنين وتصفه بسيد الأولياء وانه المجتهد في أمر الله القريب من رسول الله صلى الله عليه وآله وتصف الذين استبدوا بالأمر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بالنفاق والتربص بأهل البيت عليهم السلام.

٦ ـ ومن كلام لها سلام الله عليها مع نساء المهاجرين والأنصار عن فاطمة بنت الحسين عليهما السلام قالت لما اشتدت علة فاطمة بنت رسول الله اجتمع عندها نساء المهاجرين والأنصار فقلن لها يا بنت رسول الله :كيف أصبحت عن علتك؟ فقالت عليها السلام: أصبحت والله عائفة لدنياكم قالية لرجالكم.. وبئس ما قدمت لهم

أنفسهم ان سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون لا جرم لقد قلدتهم ربقتها وشننت عليهم غارها، فجدعا وعقرا وسحقا للقوم الظالمين.

ويحهم أنّى زحزحوها عن رواسي الرسالة وقواعد النبوة ومهبط الوحي الأمين والطِّبِين بأمر الدنيا والدين ألا ذلك هو الخسران المبين، وما نقموا من ابي الحسن نقموا والله منه نكير سيفه وشدة وطئه ونكال وقعته وتنمره في ذات الله عزوجل . والله لو تكافوا عن زمام نبذه رسول الله صلى الله عليه وآله إليه لاعتلقه، ولسار بهم سيراً سجحاً لا يكلم خشاشه ولا يتعتع راكبه ولأوردهم منهلاً نميراً فضفاضاً تطفح ضفتاه ولأصدرهم بطاناً قد تحير بهم الري غير متحل منه بطائل الا بغمر الماء وردعة شرره الساغب، ولفتحت عليهم بركات من السماء والأرض وسيأخذهم الله بما كانوا يكسبون . الا هلم فاسمع وما عشت أراك الدهر العجب، وان تعجب فقد أعجبك الحادث إلى أي سناد استندوا وبأي عروة تمسكوا، استبدلوا الذنابى والله بالقوادم، والعجز بالكاهل فرغما لمعاصي قوم يحسبون انهم يحسنون صنعا الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون، ﴿ **أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْـحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ** ﴾ (يونس / ٣٥).

اما لعمري لقد لقحت فنظرت ريث ما تنتج ثم احتلبوا طلاع القصب دما عبيطا، وذعافا ممقرا، هنالك يخسر المبطلون ويعرف التالون غب ما سن الأولون، ثم طيبوا عن أنفسكم نفسا وطمئنوا للفتنة جأشاً وابشروا بسيف صارم، وهرب شامل، واستبداد من الظالمين يدع فيئكم زهيدا، وزرعكم حصيدا فيا حسرتي لكم وانى بكم وقد عميت عليكم أنُلزمكموها وأنتم لها كارهون »[٣٤].

ففي كلامها عليها السلام ما يبيّن موقعية ابي الحسن عليه السلام عند الله والرسول صلى الله عليه وآله وانه الأجدر والإمام الأوحد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وانهم الاخسرون في الدنيا والآخرة والمفسدون بعلمهم هذا وان الزهراء عليها السلام قد امتلأ قلبها ألماً وحزناً لهذا الأمر الفظيع الذي فيه خروج عن ارادة السماء والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله .

و بهذه الروايات والخطب والكلمات كفاية في بيان إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في مرويات الزهراء ووقوفها عليها السلام إلى جنبه في حقه ودفاعها عليها السلام عن إمامته.

ثالثاً: روايات الأئمة الاثني عشر:

اتفقت الامامية على انه لابد في كل زمان من وجود إمام يحتج الله به على العباد وانه لا يكون الا معصوما عالما كاملا في الفضل وان الإمامة لا تثبت إلا بالنص عليه وانها في علي بن أبي طالب خاصة والحسن والحسين والتسعة من ولد الحسين عليه السلام بنص رسول الله صلى الله عليه وآله وقد وردت روايات بهذا المعنى كثير عن رسول الله صلى الله عليه وآله تدل على إمامة الائمة الاثني عشر رواها الصحابة والتابعون وتابعو التابعين وخرجتها صحاح المسلمين، وكتبت مؤلفات في ذلك منها على سبيل المثال كتاب كفاية الأثر في النصوص على الائمة الاثني عشر، الذي قال فيه مصنفه: (ذكرت الاحاديث التي دلت على إمامة الائمة الاثني عشر بروايات صحيحة الأسانيد متصلة بأصحاب رسول الله المعروفين مثل عبدالله بن عباس وعبد الله بن مسعود وابي سعيد الخدري وأبي ذرالغفاري وسلمان الفارسي وجابر بن سمرة وجابر بن عبدالله الانصاري وانس بن مالك وابي هريرة وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وزيد بن ارقم وابي أُمامة وواثلة بن الاسقع وابي ايوب أُسيد وعمران بن الحصين وسعد بن مالك وحذيفة بن اليمان وابي قتادة الانصاري وعلي بن ابي طالب عليه السلام والحسن والحسين، ومن النساء أم سلمة وعائشة، وفاطمة عليها السلام)[٣٥].

وقد وردت روايات أُخر كثيرة وبالخصوص في كتب العامة عن الائمة الاثني عشر ولكن بدون ذكر الأسماء وبألفاظ عدة منها: يكون بعدي اثنا عشر أميراً[٣٦]، واثنا عشر رجلاً[٣٧] كلهم من قريش.

بهذا الصدد يقول المرجع الشهيد رضوان الله عليه ـ الذي اعتمد المنهج الاستقرائي في كثير من أبحاثه العلمية وبالخصوص العقائدية ـ: إن أحاديث الائمة الاثني عشر من الأحاديث الصحيحة التي اتفق المسلمون على روايتها عن رسول الله صلى الله عليه وآله ثم ذكرهم واحدا واحدا إلى اخرهم وقائمهم الحجة بن الحسن عليه السلام (٣٨).

وكان ممن رووا حديث الائمة الاثني عشر عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة الزهراء وأيضا روت حديث اللوح الذي فيه أسماء الائمة الاثني عشر وقد ذكر صاحب كتاب كفاية الاثر مجموعة من الروايات عن الزهراء عليها السلام قال باب ما جاء عن فاطمة عليها السلام عن النبي في النصوص على الائمة الاثني عشر :

١ ـ اخبرنا ابو المفضل قال: حدثنا أبو بكر محمد بن مسعود النيلي قال حدثنا الحسين بن عقيل الانصاري قال حدثني ابو اسماعيل ابراهيم بن احمد قال: حدثنا عبدالله بن موسى عن ابي خالد عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابيه علي بن الحسين عن عمته زينب بنت علي عليه السلام عن فاطمة عليها السلام قالت: دخل اليَ رسول الله صلى الله عليه وآله عند ولادتي الحسين عليه السلام فناولته إياه في خرقة صفراء (فرمى بها وأخذ خرقة بيضاء) فلفَه فيها ثم قال: خذيه يا فاطمة فإنه الإمام وابو الائمة تسعة من صلبه ائمة ابرار والتاسع قائمهم).

٢ ـ حدثني علي بن الحسين قال: حدثني هارون بن موسى قال: حدثني أبو عبدالله الحسين بن احمد بن شيبان القزويني قال: حدثنا ابو عمر احمد بن علي الفيدي قال: حدثنا علي بن سعد بن مسروق قال: حدثنا عبد الكريم هلال عن اسلم المكي عن ابي طفيل عن ابي ذر قال: سمعت فاطمة عليها السلام تقول: سألت ابي عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى ﴿**وَعَلَى الأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيماهُمْ**﴾ قال: هم الائمة بعدي علي وسبطاي وتسعة من صلب الحسين هم رجال الأعراف لا يدخل الجنة إلا من يعرفهم ويعرفونه ولا يدخل النار إلا من أنكرهم وينكرونه لا يعرف الله تعالى الا بسبيل معرفتهم.

٣ ـ حدثني الحسين بن علي عليه السلام قال حدثني هارون بن موسى قال: حدثنا محمد ابن إسماعيل الفزاري قال: حدثنا عبدالله بن صالح ـ كاتب الليث ـ قال: حدثنا رشد بن سعد قال: حدثنا أبويوسف الحسين بن يوسف الأنصاري ـ من بني الخزرج ـ عن سهل بن سعد الأنصاري قال: سألت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الائمة فقالت: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لعلي عليه السلام : يا علي أنت الإمام والخليفة بعدي وأنت أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا مضيت فابنك الحسن أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا مضى الحسن فابنك الحسين أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا مضى الحسين فابنه علي بن الحسين أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا مضى علي فابنه محمد أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا مضى محمد فابنه جعفر أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا مضى جعفر فابنه موسى أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا مضى موسى فابنه علي أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا مضى علي فابنه محمد أولى بالمؤمنين من انفسهم فإذا مضى محمد فابنه علي أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا مضى علي فابنه الحسن أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا مضى الحسن فالقائم المهدي أولى بالمؤمنين من أنفسهم يفتح الله تعالى به مشارق الأرض ومغاربها فهم ائمة الحق والسنة الصدق منصور من نصرهم مخذول من خذلهم حدثنا علي بن الحسين قال حدثنا محمد بن الحسين الكوفي قال حدثنا ميسرة بن عبدالله قال: حدثنا أبو بكر عبدالله بن محمد بن عبدالله القرشي قال: حدثنا محمد بن سعد صاحب الواقدي قال حدثنا محمد بن عمر الواقدي قال حدثني أبو هارون عن ابي جعفر محمد بن علي عن جابر بن عبدالله الانصاري قال: دخلت على فاطمة عليها السلام وفي يدها لوح من زمرد اخضر وذكر الحديث .

٤ ـ وعنه عن محمد قال: حدثني ابي قال: حدثني علي بن قابوس القمي بقم. قال: حدثني محمد بن الحسن عن يونس بن ظبيان عن جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين عن أبيه الحسين قال: قالت لي أمي فاطمة: لما ولدتك دخل الي رسول الله فناولتك اياه في خرقة صفراء فرمى بها واخذ خرقة بيضاء لفك بها

واذن في اذنك الأيمن وأقام في اذنك الأيسر ثم قال: يا فاطمة خذيه فانه أبو الائمة تسعة من ولده ائمة ابرار والتاسع مهديهم.

٥ ـ اخبرنا محمد بن عبدالله بن عبد المطلب قال حدثنا ابو احمد عبيدالله بن الحسين النصيبي قال حدثني ابوالعيناء قال حدثني يعقوب بن محمد بن علي بن عبد المهيمن عن عباس بن سهل الساعدي عن ابيه قال سألت فاطمة صلوات الله عليها عن الائمة فقالت سمعت رسول الله يقول: الأئمة بعدي عدد نقباء بني إسرائيل.

٦ ـ حدثنا علي بن الحسن قال حدثنا محمد بن الحسين الكوفي قال حدثنا محمد بن علي بن زكريا عن عبدالله بن الضحاك عن هشام بن محمد عن عبد الرحمن عن عاصم بن عمر عن محمود بن لبيد قال: لما قبض سول الله صلى الله عليه وآله كانت فاطمة تأتي قبور الشهداء وتأتي قبر حمزة وتبكي هناك فلما كان في بعض الأيام اتيت قبر حمزة رضي الله عنه فوجدتها صلوات الله عليها تبكي هناك فأمهلتها حتى سكتت فاتيتها وسلمت عليها وقلت: يا سيدة النسوان قد والله قطعت نياط قلبي من بكائك فقالت: يا أبا عمر يحق لي البكاء ولقد اصبت بخير الاباء رسول الله صلى الله عليه وآله واشوقاه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ثم أنشأت عليها السلام تقول:

إذا مات يومـاً ميت قلّ ذِكْـرهُ وذِكْرُ أبي مُذ مـاتَ والله أكثـر

قلت: يا سيدتي اني سائلك عن مسألة تلجلج في صدري قالت: سل.

قلت: هل نص رسول الله صلى الله عليه وآله قبل وفاته على عليٍّ عليه السلام بالإمامة ؟

قالت: واعجباه، أنسيتم يوم غدير خم؟!

قلت: قد كان ذلك، ولكن أخبريني بما أسرّ إليك.

قالت: اشهد الله تعالى لقد سمعته يقول: علي خير من اخلفه فيكم وهو الامام والخليفة بعدي وسبطاي وتسعة من صلب الحسين ائمة ابرار لئن اتبعتموهم وجدتموهم هادين مهديين ولئن خالفتموهم ليكون الاختلاف فيكم الى يوم القيامة.

قلت: يا سيدتي فما باله قعد عن حقه ؟ قالت: يا أبا عمر، لقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثل الامام مثل الكعبة إذ تؤتى ولا تأتي ـ أو قالت: مثل عليّ ـ ثم قالت: أما والله لو تركوا الحق على أهله واتبعوا عترة نبيه لما اختلف في الله تعالى اثنان ولورثها سلف عن سلف وخلف بعد خلف حتى يقوم قائمنا التاسع من ولد الحسين ولكن قدموا من اخره الله واخروا من قدمه الله حتى اذا أُلحد المبعوث وأودعوه الجدث المجدوث اختاروا بشهوتهم وعملوا بآرائهم تبا لهم او لم يسمعوا الله يقول ﴿**وَرَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَيَخْتارُ ما كانَ لَـهُمُ الْخِيَرَةُ**﴾ بل سمعوا ولكنهم كما قال الله سبحانه ﴿**فَإِنَّها لا تَعْمَى الأَبْصارُ وَلكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ هيهات بسطوا في الدنيا اماهم ونسوا اجالهم فتعسا لهم واضل اعمالهم اعوذ بك يا ربّ من الحور بعد الكور.

فهذه فاطمة روت عنها: ابنتها زينب بنت علي وابو ذر وسهل بن سعد الانصاري وجابر بن عبدالله الانصاري والحسين بن علي بن ابي طالب وعباس بن سهل الساعدي(٣٩). وقد ورد حديث الائمة الاثني عشر بأسمائهم في كثير من كتب الامامية منها كتاب الكافي(٤٠) وكتاب اكمال الدين(٤١) والخصائص(٤٢) للشيخ المفيد والأمالي(٤٣) للطوسي.

أما حديث اللواح الذي ورد عن الزهراء عليها السلام الذي فيه أسماء الائمة الاثني عشر. فعن أبي عبدالله الصادق قال: قال أبي لجابر بن عبد الله الانصاري لي إليك حاجة اريد ان اخلو بك فيها فلما خلا به في بعض الأيام قال له اخبرني عن اللوح الذي رأيته في يد امي فاطمة عليها السلام قال جابر أشهد بالله لقد دخلت على فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله لأهنئها بولدها الحسين عليه السلام فإذا بيدها لوح أخضر من زبرجدة خضراء فيه كتاب انور من الشمس واطيب رائحة من المسك الأذفر .

فقلت ما هذا يا بنت رسول الله ؟ فقالت هذا لوح أهداه الله عز وجل إلى أبي فيه اسم أبي واسم بعلي واسم الأوصياء بعده من ولدي فسألتها ان تدفعه إلي لأنسخه ففعلت فقال له: فهل لك ان تعارضني بها ؟ قال: نعم

فمضى جابر إلى منزله واتى بصحيفة من كاغذ فقال له: انظر في صحيفتك حتى اقرؤها عليك فكان في صحيفته مكتوب:

«بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من الله العزيز العليم انزله الروح الأمين إلى محمد خاتم النبيين يا محمد عظم أسمائي واشكر نعمائي ولا تجحد آلائي ولا ترج سواي ولاتخشى غيري إلى ان قال: يامحمد اني اصطفيتك على الأنبياء وفضلت وصيك على الأوصياء وجعلت الحسن عيبة علمي من بعد انقضاء مدة أبيه والحسين عليه السلام خير أولاد الأولين والآخرين فيه تثبت الإمامة ومنه يعقب علي زين العابدين ومحمد الباقر لعلمي والداعي إلى سبيلي على منهاج الحق وجعفر الصادق في القول والعمل. فالويل كل الويل للمكذب بعبدي وخيرتي من خلقي موسى عليه السلام وعلي الرضا ومحمد الهادي يخرج منه ذو الاسمين علي والحسن والخلف محمد يخرج اخر الزمان على رأسه غمامة بيضاء تضله من الشمس ينادي بلسان فصيح يسمعه الثقلين هو المهدي من ال محمد...». وقد أورد هذا الحديث الصدوق(٤٤) في اكمال الدين بطرق واسانيد مختلفة واورده أيضا الكليني(٤٥) في الكافي والشيخ المفيد(٤٦) والشيخ الطوسي(٤٧) وغيرهم كثير.

وأخيراً انّ حديث الاثني عشر المروي عند الجمهور ليس له مصداق عندهم . وهو لا ينسجم مع أطروحتهم في مسألة الإمامة ولذلك اضطربوا في تفسيره إلا انه ينسجم بالتمام مع عقيدة الشيعة الامامية وهذا ما أكدت عليه النصوص الكثيرة الواردة عن الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته وأصحابه ومنها النصوص المتقدمة عن سيدة النساء فاطمة الزهراء إذ إنها روت أحاديث الأئمة الاثني عشر بأسمائهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وحديث اللوح الذي فيه أسماء الأئمة من علي بن أبي طالب إلى قائمهم المهدي المنتظر (عجّل الله تعالى فرجه الشريف).

ثم ان كثرة الأحاديث الواردة في الائمة الاثني عشر سواء على النحو التفصيلي ـ بذكر أسماء الائمة الاثني عشر ـ الواردة عن طريق مدرسة اهل البيت عليهم السلام او على

النحو الاجمالي ـ التي تشير إلى ذكر العدد فقط دون الأسماء ـ الواردة عن طريق الجمهور تورث القطع والاطمئنان بأحقية نظرية مدرسة أهل البيت عليهم السلام في مسألة الإمامة وخلافة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ويشهد لهذه النظرية القرائن الكثيرة المؤيدة لها، ومن أهمها الحديث المتفق عليه عند المسلمين المتقدم «من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية» فهذا الحديث مضمونه يقتضي أن يكون في كل زمان إمام وهذا الإمام على قدر من الأهمية إذ عدم معرفته تؤدي إلى الميتة الجاهلية التي تساوي الكفر وهذا ما ينطبق مع نظرية أهل البيت عليهم السلام في هذه المسألة إذ لا يخلو زمان عندهم من إمام حق يحتج الله به على العباد، وايضا يشهد لهذه النظرية حديث الثقلين الصحيح المشهور عند المسلمين «اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل البيت وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض»(٤٨)، إذ ينص بمضمونه على ان العترة لا تفارق القرآن إلى قيام الساعة، وهذا يعني انه لابد في كل زمان من إمام بمستوى القران يكون إلى جانب القران وهو ترجمان القران والمرجع في تفسيره وبيان احكامه، وهذا لا يتم إلا على وفق نظرية أهل البيت عليهم السلام في مسألة إمامة الائمة الاثني عشر.

ولهذا ورد عن ائمة اهل البيت عليهم السلام: «إن الإمامة أُس الإسلام النامي، وفرعه السامي، إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعز المؤمنين»(٤٩). «بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام...»(٥٠)، وأحاديث أُخرى كثيرة تدلّ على هذا المعنى.

* هوامش البحث *

(١) الفصل في الملل ٣/ ٣ .

(٢) الصدوق / كمال الدين / ٣١٧ / ب ٣٣/ ج٩.

(٣) ظ احمد ابن حنبل / المسند ٤/ ٩٦، صحيح مسلم ٦/ ٢٢.

(٤) الشهرستاني ١/ ١٣.

(٥) الفراهيدي / كتاب العين / ٥٥.

(٦) المواقف / ٣٩٥.

(٧) كشف الفوائد في شرح قواعد القواعد / ٢٩٥.

(٨) الباب الحادي عشر: ٨٢.

(٩) شرح المقاصد ٣ / ٤٦٩.

(١٠) التعريفات / ٢٨.

(١١) ابن حجر/ الصواعق المحرقة / ١٢.

(١٢) ابن طاووس / الطرائف/ ٤٧.

(١٣) ابن عبد البر / الاستيعاب ٣/ ١١٠٣.

(١٤) الكليني / اصول الكافي ١/ ١٧٩ ج ١٠ كتاب الحجة .

(١٥) م.ن ١/ ١٧٩/ ١١.

(١٦) م. ن١/ ١٠١ /ج ٢.

(١٧) ظ:كمال الحيدري / بحث حول الامامة / ١٤٥-١٤٧ .

(١٨) الصدوق/ اكمال الدين / ١٩٩/ ب العلة التي من اجلها يحتاج الى الامام عليه السلام ح ٢٢.

(١٩) الصدوق، اكمال الدين: ٣١٧ ب٣٣،ح٩. احمد بن حنبل، المسند ٤/ ٩٦ دار صادر بيروت.

(٢٠) الايجي / ٣٩٥.

(٢١) شرح المقاصد / ٣ / ٤٦٩.

(٢٢) ابن قتيبة / الإمامة والسياسة ١/ ١٩.

(٢٣) م.ن/ ٢٠ .

(٢٤) احمد بن عبدالله الطبري / ذخائر العقبى / ٥٦ احمد بن عبدالله الطبري (ت ٦٩٤هـ) مكتبة القدسي / القاهرة.

(٢٥) ينابيع المودة ١/ ١٢٤ (القندوزي (ت ١٢٩٤ هـ) تحقيق سيد علي .

(٢٦) م.ن ١/ ١٢٣ جمال اشرف الحسيني ط١ ١٤١٦ هـ دار اسوة .

(٢٧) م.ن ١/ ٢١٤.

(٢٨) دلائل الامامة / ٢-٣.

(٢٩) الهيثمي / مجمع الزوائد ٩/ ١٣١ (ت ٨٠٧ هـ دار الكتب العلمية بيروت) الطبراني المعجم الكبير ١/ ٣١٩/ ج ٩٤٨ (ت ٣٦٠ هـ) دار احياء التراث العربي.

(٣٠) كفاية الاثر / ٣٠٢/ ح ١٢٣.

(٣١) ظ: موسوعة الغدير للعلامة الاميني .

(٣٢) الصدوق/ عيون اخبار الرضا ١/ ٦٩ ج ٢٧٨ (ت ٣٨١ هـ) الاعلمي / بيروت .

(٣٣) ابن ابي حديد / شرح نهج البلاغة ١٦/ ٣٧١. الجوهري / سقيفة وفدك / ١٤٣، (ت ٣٣٣هـ) شركة الكتبي / بيروت ط ٢ ١٤١٣هـ.
(٣٤) ظ: الطبرسي / الاحتجاج ١/ ١٣٠-١٣٢ / ابن ابي حديد / شرح نهج البلاغة ١٦ / ٣٦٠.
(٣٥) الخزاز القمي / كفاية الاثر / ٣٣- ٣٤.
(٣٦) ظ: مسند احمد بن حنبل ٥/ ٨٧، صحيح البخاري ٨/ ١٢٧، سنن الترمذي ٣/ ٣٤٠ ح ٢٣٢٣، عمدة الفاري / العيني ٢٤/ المباركفوري / تحفة الاحوذي ٦/ ٣٩١ الطبراني / المعجم الاوسط ٤/ ١٨٩ / المتقي الهندي / كنز العمال ١٤/ ٥٨٥ح ٣٩٦٥٧.
(٣٧) ظ: صحيح مسلم ٦/ ٣ . سنن الترمذي ٥/ ٨٧ ح ٣٣٦٥/ الحاكم النيسابوري / المستدرك على الصحيحين ٣/ ٣١
(٣٨) ظ: الفتاوى الواضحة/ ٨٥.
(٣٩) كفاية الاثر ٢٩٧-٣٠٥.
(٤٠) الكليني ١/ ٣١٧ ب ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم.
(٤١) الصدوق / ٢٩٠ - ٢٩٤ .
(٤٢) المفيد / ٢١٠.
(٤٣) الطوسي / ٢٩١ .
(٤٤) اكمال الدين / ٢٩٠- ٢٩٤.
(٤٥) الكافي ١/ ٣١٧/ ٣.
(٤٦) الاختصاص / ٢١٠.
(٤٧) الامالي / ٢٩١.
(٤٨) احمد بن حنبل، المسند: ٣/ ١٤. المتقي الهندي، كنز العمال: ١/ ١٨٦. الطبراني، المعجم الكبير: ٣/ ٦٦.
(٤٩) الكليني / الكافي ١/ ٢٢٤.
(٥٠) م.ن.

* مصادر البحث *

خير ما نبتدئ به القران الكريم.

*** الايجي، القاضي عبدالرحمن بن احمد (ت ٦٥٦:هـ) :**
١- المواقف، عالم الكتاب، بيروت .
*** البخاري، ابو عبد الله حمد بن إسماعيل (ت: ٢٦٥هـ):**
٢- صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت ١٤٠١هـ .





* **الترمذي، ابو عيسى محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩ هـ):**

٣- سنن الترمذي، دار الفكر، بيروت ط ٢ ١٤٠٣هـ.

* **التفتازاني، سعد الدين (ت: ٧٩٣ هـ) :**

٤- شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت ط ٢ ٢٠١١م.

* **الجرجاني، الشريف علي بن محمد (ت: ٨١٦ هـ):**

٥- التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت ط٢ ٢٠٠٣م .

* **الجوهري، (ت: ٣٣٣هـ):**

٦- السقيفة، شركة الكتبي، بيروت ط٢ ١٤١٣ هـ .

***الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ) :**

٧- المستدرك على الصحيحين .

* **ابن حجر، احمد الهيثمي (ت: ٩٧٤ هـ):**

٨- الصواعق المحرقة، مكتبة القاهرة .

***ابن ابي الحديد المعتزلي، عزالدين عبد الحميد (ت: ٦٥٦ هـ) :**

٩- شرح نهج البلاغة، مؤسسة الاعلمي، بيروت ط٢ ١٤٢٥هـ .

* **الحلي، العلامة الحسن بن يوسف المطهر (ت: ٧٢٦ هـ) :**

١٠- كشف الفوائد في شرح القواعد، دار الصفوة بيروت ط١ ١٤١٣هـ.

* **ابن حنبل، الامام احمد (ت: ٢٤١هـ) :**

١١- المسند، دار صادر، بيروت.

* **الحيدري، السيد كمال :**

١٢- بحث حول الامامة، دار فراقد، قم ١٤٢٦هـ .

* **الخزار ، ابو القاسم علي بن محمد القمي الرازي (ت: القرن الرابع):**

١٣- كفاية الاثر في النصوص على الائمة الاثني عشر مطبعة قم ط١ ١٤٣٠هـ .

* **الصدر، محمد باقر :**

١٤- الفتاوى الواضحة، دار البشير، قم ط٢ ١٤٢٤هـ .

* **الصدوق، محمد بن علي بن بابويه (ت: ٣٨١هـ) :**

١٥- اكمال الدين، مؤسسة الاعلمي، بيروت ١٤٢٤ هـ .

١٦- عيون اخبار الرضا عليه السلام مؤسسة الاعلمي، بيروت .

* **ابن طاووس (ت: ٦٦٤هـ):**

١٧- الطرائف، مطبعة الخيام ط١ قم .

* **الطبراني (ت: ٣٦٠ هـ) :**

١٨- المعجم الكبير، دار احياء التراث العربي .

١٩- المعجم الاوسط، دار الحرمين، ١٤١٥ هـ .

*** الطبري، احمد بن عبد الله (ت: ٦٩٤هـ) :**

٢٠- ذخائر العقبى، مكتبة القدس، القاهرة .

*** الطبرسي، احمد بن علي:**

٢١- الاحتجاج، ذوي القربى، قم ط١ ١٤٢٦ هـ .

*** ابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ) :**

٢٢- الاستيعاب، دار الجيل، بيروت ط١ ١٤١٢هـ .

*** العيني (ت: ٨٥٥هـ) :**

٢٣- عمدة القاري، دار احياء التراث، بيروت .

*** الفراهيدي، الخليل بن احمد (ت: ١٧٥هـ):**

٢٤- كتاب العين، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ط١ ١٤١٤هـ.

*** ابن قتيبة :**

٢٥- الامامة والسياسة، دار المعرفة ،بيروت .

*** القندوزي الحنفي (ت: ١٢٩٤) :**

٢٦- ينابيع المودة، دار اسوة، قم ١٤١٦ هـ .

*** الكليني، محمد بن يعقوب (ت: ٣٢٨) :**

٢٧- اصول الكافي، مؤسسة الاعلمي، بيروت ط١ ١٤٢٦ .

*** المباركفوري (ت: ١٢٨٢هـ) :**

٢٨- تحفة الاحوذي، دالا الكتب العلمية، بيروت ط١ ١٤١٠هـ .

*** المفيد، محمد بن نعمان، (ت: ٤١٣هـ) :**

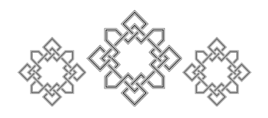
٢٩- الاختصاص، دار المفيد، بيروت ط٢ ١٤١٤هـ .

*** المتقي الهندي (ت: ٩٧٥هـ):**

٣٠- كنز العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٩هـ .

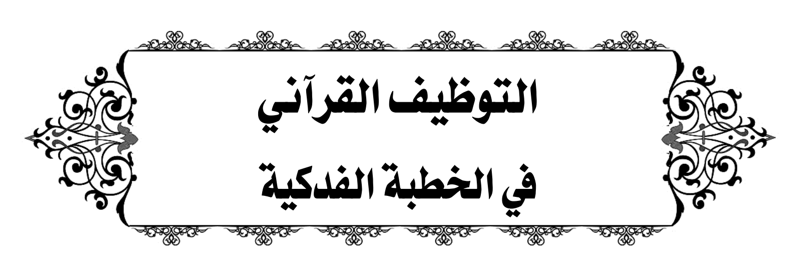
*** الهيثمي (ت ٨٠٧هـ) :**

٣١- مجمع الزوائد، دار الكتب العلمية، بيروت.









التوظيف القرآني في الخطبة الفدكية

عرض وتحليل

■ م.م نور الساعدي

كلية الشيخ الطوسي الجامعة

المقدمة

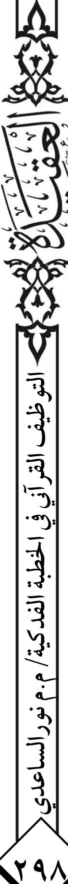
الخطبة الفدكية هي الكلمة التي ألقتها السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام في مسجد النبي صلى الله عليه وآله بعد وفاته، واخراج عاملها من أرض فدك، فلم تكن خطبة في وضع طبيعي بل هي احتجاج على ما تعرضت له السيدة الزهراء عليها السلام من امة أبيها (هذا والعهد قريب، والكلم رحيب، والجرح لما يندمل، والرسول لما يقبر)(١)، وبمعرفة كيفية خروجها وجلوسها في المسجد النبوي يجد القارئ ان الخطبة جاءت لغايات محددة وبصياغة قرآنية مقصودة، لذلك فإن الحديث عن التوظيف القرآني في خطاب سيدة نساء العالمين عليها السلام القصد منه بيان مركزية القرآن الكريم في سياق الخطبة.

والتوظيف القرآني هو احد اشكال التناص، والتناص من اكثر المصطلحات المستعملة في المفردات النقدية المعاصرة ويعبر عنه بتداخل النصوص، إذ تحدث علاقة تفاعلية بين نص سابق ونص حاضر لانتاج نص لاحق(٢)، والمراد به هنا تضمين نص الخطبة نص قرآني او أكثر، او استعمال مفردة او حادثة قرآنية في نصها.



والباحث هنا لا يريد بحث مدى التفاعل النصي القرآني في الخطبة الفدكية[٣]، بقدر ما يسعى الى بيان كيفية توظيف ذلك التفاعل القرآني في بيان المضامين التي ارادتها السيدة الزهراء في خطبتها وكيفية استعمالها للنص القرآني لتحقيق غايتها من الخطاب، لذلك فإن البحث انتهج منهج الاستقراء والتحليل، إذ يحاول الباحث من خلال استقراء نص الخطبة وتحليل التوظيف القرآني فيها الوصول الى أسباب ذلك التوظيف في الاحتجاج والحكمة منه.

لابد من التنويه بأن البحث سيعتمد على نص الخطبة التي اوردها العلامة المجلسي في كتابه بحار الانوار[٤]، بعد ان ذكر مصادر الخطبة الفدكية والاسانيد التي رويت بها والتي سيمر عليها البحث ضمن مبحثه الاول. أما المبحث الثاني فقد اهتم ببيان مجالات التوظيف القرآني في الخطبة الفدكية، والمبحث الثالث عرض وصف القرآن الكريم في الخطبة واسباب توظيف نصه فيها، ثم انتهى بخاتمة ذكر الباحث فيها اهم النتائج التي توصل إليها. **ومن الله التوفيق..**



المبحث الاول

الخطبة الفدكية (المصادر والاهداف)

قبل الولوج في بيان المضامين القرآنية في خطبة السيدة الزهراء عليها السلام لابد من بيان مصادر تلك الخطبة والاهداف التي ارادت سيدة نساء العالمين عليها السلام ان تحققها من خلال خطبتها ، إذ بمعرفة شهرة الخطبة من جهة والاهداف التي جاءت من اجلها من جهة اخرى، يمكن معرفة اسباب التوظيف القرآني فيها ومدى تأثيرها في النفوس.



أولاً : مصادر الخطبة الفدكية:

تعدّ هذه الخطبة من أهم الوثائق الروائية التي حفظتها لنا مصادر عدة عند العامة والخاصة، إذ قال العلامة الاربلي في كشف الغمة انها (من محاسن الخطب وبدايعها، عليها مسحة من نور النبوة، وفيها عقبة من أرج الرسالة، وقد أوردها المؤالف والمخالف)[٥]، كما قال العلامة المجلسي ان (هذه الخطبة من الخطب المشهورة التي روتها الخاصة والعامة بأسانيد متظافرة)[٦]، فمن المصادر التي روتها مايأتي:

١. العلامة أحمد بن أبي طاهر المعروف بابن طيفور[٧]، ذكرها في كتابه القيم (بلاغات النساء) في الصفحة ١٢- ١٤.

٢. العلامة ابن أبي الحديد المعتزلي، في (شرح النهج) الجزء١٦صفحة٢٥٢ ذيل كتابه عليه السلام إلى عثمان بن حنيف.

٣. العلامة في اللغة والأدب، ابن المنظور، في (لسان العرب) في مادة (لم).

٤. العلامة اللغوي والإمام الأدبي: ابن الأثير، في (النهاية) في مادة (لمة).

٥. المؤرخ علي بن الحسين المسعودي، في (مروج الذهب) الجزء٢، صفحة٣١١.

٦. العلامة المحقق عمر رضا كحالة، في (أعلام النساء) الجزء٤، صفحة١١٦.

كما ان الخطبة رويت بأكثر من اسناد إذ ذكر الشريف المرتضى في مقام الرد على القاضي عبد الجبار صاحب (المغني): (روى أكثر الرواة الذين لا يتهمون بتشيّع ولا عصبية)[٨] فقد أخرجها من أثبات الجمهور وأعلامهم (أبو بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهري في كتاب (السقيفة) و(فدك) بطرق وأسانيد ينتهي بعضها إلى السيدة زينب بنت علي وفاطمة عليهما السلام، وبعضها إلى الإمام أبي جعفر محمد الباقر عليه السلام، وبعضها إلى عبد الله بن الحسن بن الحسن يرفعونها جميعاً إلى الزهراء عليها السلام كما في ص٧٨ من المجلد الرابع من شرح النهج الحميدي، وأخرجها أيضاً أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني

بالإسناد إلى عروة بن الزبير، عن عائشة ترفعها إلى الزهراء كما في ص٩٣ من المجلد الرابع من شرح النهج. وأخرجها المرزباني أيضاً كما في ص٩٤ من المجلد المذكور بالإسناد إلى أبي الحسين زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، عن أبيه، عن جده يبلغ بها فاطمة عليها السلام)[٩]، وقد ذكر العلامة المجلسي ان الشيخ الصدوق قد روى (بعض فقراتها المتعلقة بالعلل في (علل الشرائع) عن ابن المتوكل عن السعد آبادي، عن البرقي، عن إسماعيل بن مهران، عن أحمد بن محمد بن جابر، عن زينب بنت علي عليهما السلام قال: وأخبرنا علي بن حاتم، عن محمد بن مسلم، عن عبد الجليل الباقطاني، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن عبد الله بن محمد العلوي، عن رجال من أهل بيته، عن زينب بنت علي عليهما السلام ، عن فاطمة عليها السلام بمثله...وأخبرني علي بن حاتم، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن عمارة، عن محمد بن إبراهيم المصري، عن هارون بن يحيى، عن عبيد الله بن موسى العبسي، عن حفص الأحمر، عن زيد بن علي، عن عمته زينب بنت علي عليهما السلام ، عن فاطمة عليها السلام ... وروى السيد ابن طاووس في كتاب (الطرائف) موضع الشكوى والاحتجاج من هذه الخطبة عن الشيخ أسعد بن شفروة في كتاب (الفائق) عن الشيخ المعظم عندهم الحافظ الثقة بينهم أحمد بن موسى بن مردويه الأصفهاني)[١٠].

ومما تقدم يتضح ان الخطبة الفدكية:

١. ليست اسطورة كما يدعي بعض المدعين او انها من تأليف الشيعة، فكل من مصادر الفريقين قد ذكرتها باسانيد متعددة.

٢. لها أهمية خاصة حتى ان كل تلك المصادر حفظتها واستشهدت بها في بيان شرح او معنى لغوي وغيرها.

ثانيا: اهداف الخطبة الفدكية:

تضمنت الخطبة الفدكية مجموعة من الموضوعات الهامة والحساسة، تقصد كل



منها هدفاً واضحاً[11] يمكن اجمالها فيما يأتي:

١. اختصرت في خطبتها أصول العقيدة بركنيها الأساسين: التوحيد والنبوة.

٢. بينت أسرار التشريعات الإسلامية وحكمها وخصائصها.

٣. تشخيص واقع المسلمين بعد وفاة الرسول وكيف انحرف عن خط الاستقامة والمسار الذي خطه الرسول.

٤. حددت موقفها من الأحداث الطارئة والحادثة بعد وفاة النبي.

٥. دخلت في قضية ارثها من رسول الله واستحقاقها فدك من خلال الاستدلال القرآني كما سيتضح.

وبناء على الموضوعات الواردة في الخطبة يتضح ان سيدة نساء العالمين عليها السلام ارادت تحقيق مجموعة من الاهداف[12] الآنية والمستقبلية، فهي وان كانت في حال شكوى واحتجاج الا انها وظّفت ذلك الاحتجاج وتلك الشكوى لبيان مجموعة من الحقائق على الانسانية ان تعيها لاسيما فيما يخص الحقوق من جهة والشرعية السياسية من جهة اخرى؛ لأن فدكاً كانت معنى رمزيا يرمز إلى تعديل أمة انقلبت على اعقابها، (ولا يعني تلك الأرض الحجازية المسلوبة، وهذه الرمزية التي اكتسبتها فدك التي ارتفعت بالمنازعة من مخاصمة عادية منكمشة في أفقها، محدودة في دائرها إلى ثورة واسعة النطاق رحيبة الأفق)[13].

وعند استقراء الخطبة الفدكية يمكن استخلاص اهداف الزهراء على نحوين:

الاول: الاهداف الآنية:

١. استرجاع حقها عليها السلام المغصوب؛ لأن الحزب الحاكم قد استولى على جميع الحقوق السياسية والاقتصادية لبني هاشم، وألغى جميع امتيازاتهم المادية والمعنوية[14].



٢. رفع الحيرة الناجمة عن الفتنة الفكرية والصراع السياسي الذي تعرضت لها امة الاسلام في اول مرحلة تعيشها بعد غيبة نبيها صلى الله عليه وآله (١٥).

٣. جعل المطالبة بفدك قضية رأي عام من خلال القاء الخطبة في المسجد النبوي اي في مقر الحكم للدولة الاسلامية التي أسسها النبي صلى الله عليه وآله وهو ابوها، وما يدل على ذلك توجهها عليها السلام للمسجد بمعية مجموعة من نساء قومها، فلو انها قضية شخصية لما خرجت عليها السلام على تلك الهيأة ولما اختارت المسجد النبوي لبيان شكواها.

الثاني: الاهداف المستقبلية:

١. ارادت ان تعي الامة ولو بعد حين ان معارضة الحكومات الغاصبة امر مشروع ومن حقوقها التي لاينبغي التغاضي عنها او السكوت عليها.

٢. بيان عدم مشروعية الحكم في تلك الحقبة الزمنية، والقاء الحجة على الناس، فلو انها عليها السلام سكتت عن المطالبة بحقها ولم تنتقد اداء السلطة الحاكمة آنذاك لفُسر سكوتها عن ذلك بأنه امضاء لشرعية تلك السلطة، وأصبح مبررا لممارساتها المخالفة لنهج القرآن الكريم.

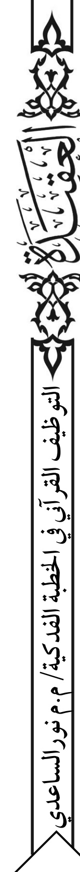
٣. ان لاتترك الامة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المبحث الثاني: مجالات التوظيف القرآني في الخطبة الفدكية

يعد استدعاء آيات القرآن الكريم والفاظه وشخصياته واحداثه من الخصائص التي تميزت بها الخطبة الفدكية، إذ كان التوظيف القرآني في الخطبة في ثلاثة مجالات هي:

أولاً: المجال المعرفي:

تضمنت الخطبة الحديث عن المنظومة المعرفية الاسلامية ابتداء من التوحيد وانتهاء الى المعاد والجزاء، في ديباجة قرآنية تستحق الدراسة والتأمل، وما يهم البحث هنا كيفية توظيف النص القرآني لبيان تلك المعارف، منها ما يتعلق بـ :



١. صفاته سبحانه كقولهاعليها السلام: (الممتنع من الأبصار رؤيته)[١٦] فالتوظيف القرآني هنا على مستوى المفهوم لقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الانعام: ١٠٣)، إذ نفت عليها السلام ادراك الابصار له سبحانه لتعاليه عن الجسمية و لوازمها، واشارة الى ان رؤيته سبحانه إذا تحققت فهي (رؤية من غير سنخ رؤية البصر الحسي)[١٧].

٢. صفات الرسول الاعظم محمد صلى الله عليه وآله ومهامه التي اوضحتهاعليها السلام اعتمادا على قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَاعَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْـمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة:١٢٨)، إذ استدعتعليها السلام النص القرآني كاملا وضمنته خطبتها جاعلة منه تمهيدا للموضوع الاساس الذي ارادته من خطبتها الا وهو المطالبة بحقها، فالرسول الذي بين القرآن الكريم مدى حرصه على المؤمنين ورحمته ورأفته بهم هو ابوها وهم في قبال ذلك لم يرعوه ويحفظوا مكانته بها، وهي بذلك توظف النص القرآني في مجاله المعرفي توظيفا دقيقا للوصول الى مرادها عليها السلام، والدليل على ذلك تعقيبها على نص الاية بقولهاعليها السلام: (فإن تعزوه وتعرفوه تجدوه أبي دون نسائكم، وأخا ابن عمي دون رجالكم، ولنعم المعزيّ إليه صلى الله عليه وآله)[١٨].

وعلى مستوى التوظيف الجزئي للنص القرآني في خطاب الزهراءعليها السلام في بيان ما أداه الرسول صلى الله عليه وآله في حياته قولهاعليها السلام: (فبلغ الرسالة صادعاً بالنذارة مائلاً عن مدرجة المشركين.... داعياً إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة... حتى انهزم الجمع وولوا الدبر)[١٩] وهنا اشارة واضحة لكل من قوله تعالى:﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الحجر: ٩٤)، وقوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْـمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل:١٢٥)، وقوله: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ (القمر: ٤٥).

والمتأمل يجد ان الزهراء عليها السلام :

• اسهمت في بيان صور رحمة الرسول ورأفته من خلال اعراضه عن المشركين ودعوته لأمر الله بالبرهان والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي احسن من خلال توظيف النص القرآني في خطبتها، وكل تلك الصور مظهر من مظاهر وسمات شخصية الرسول الاعظمﷺ، وبما انهﷺ اسوة للمؤمنين فمن الاولى ان يقتدي به اصحابه وان يعتمدوا الدليل في حكمهم والرحمة برعيتهم، وهنا يظهر المغزى من توظيف النص القرآني في خطابهاعليها السلام وهو ايضا مقدمة من مقدمات الوصول لموضوع الخطبة الاساس وكأنهاعليها السلام تومئ اليهم انكم بأي دليل سلبتم الحق وضيعتم سبيل الرسولﷺ الذي صفته ماتم ذكرها.

• بينت كيفية تفسير نص قرآني بنص قرآني آخر وهو ما يعرف اليوم بمنهج تفسير القرآن بالقرآن، وهذه قضية مهمة لابد من الوقوف عندها، فالسيدة الزهراء ليس في مقام سرد فضائل ابيها فحسب، بل هي ارادت من خلال بيان فضائل ابيها مستدلة بالنص القرآن ان تبين معرفتها بالقرآن وهذا ماسيتم بيانه لاحقا.

ثانياً: المجال التشريعي:

طلب اقامة شرع الله سبحانه وتعالى هو المطلب الاساس في خطبة الزهراءعليها السلام ولولا انّ القوم تركوه لما خرجت مطالبة بإقامته، فلما رأت ان حدود الله لاتقام كان لابد لها من وقفة ازاء ذلك، فعندما تقول: (وأنتم تزعمون ألا إرث لنا، أفحكم الجاهلية تبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون)[٢٠] بيّنت بكل وضوح امرين:

اولهما: ان مسألة لا ارث لها مجرد زعم يحتاج الى دليل لاثباته، وقد طالبتهم بذلك الدليل بقولها: (يا ابن أبي قحافة أفي كتاب الله أن ترث أباك، ولا أرث أبي؟... أفخصّكم الله بآية أخرج منها أبي؟ أم هل تقولون أهل ملتين لا يتوارثان؟)[٢١].

ثانيهما: ان هذا الزعم مخالف لاحكام الاسلام فنقدت منهجهم نقدا مباشرا ووصفته بالمنهج الجاهلي الذي استدعته استدعاء دقيقا من قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ

﴿الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة:٥٠).

وبعد هذا النقد بدأت مرحلة الاستدلال القرآني وهو صورة من صور التوظيف القرآني في خطبتها سلام الله عليها إذ بينت حكم الميراث مستندة لمجموعة من الايات القرآنية وهي:

- قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ (النمل: ١٦).
- وقال فيما اقتص من خبر يحيي بن زكريا عليه السلام إذ قال رب ﴿ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ (مريم: ٥- ٦).
- قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء:١١).
- قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْـمُتَّقِينَ﴾ (البقرة:١٨٠).

ومن خلال ما تقدم يتضح ان التوظيف القرآني لم يتوقف عند التداخل النصي فقط بل وصل لمقام الاستدلال ومطالبة الطرف الاخر بأن يقدم دليله أيضا من القرآن الكريم.



ثالثاً: المجال القيمي:

شخصّت السيدة الزهراء عليها السلام واقع المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، وبيّنت ان هذا الانقلاب على الاعقاب يراد منه الوصول الى مرحلة تغييب وعي الامة، وابدال المنظومة القيمية التي جاء بها الرسول بقيم أخرى تعود بالمسلمين الى الجاهلية التي انتشلهم الرسول صلى الله عليه وآله منها، ولذلك فإن من يطالع الخطبة الفدكية يجد ان السيدة الزهراء عليها السلام تعقد مقارنة دقيقة بين ماضي المسلمين وحاضرهم، وتحذرهم ان استمروا بابتعادهم عن قيم الاسلام سيكون مستقبلهم كماضيهم من جهة الفرقة والتخلف.

ولم يكن النص القرآني مفارقا لها في هذا التشخيص إذ كان حاضرا فوظفته عليها السلام ايّما توظيف. ومن صوره:

١. شكر النعمة إذ قالتعليها السلام : «الحمد لله على ما أنعم وله الشكر على ما ألهم، والثناء بما قدّم، من عموم نعم ابتدأها، وسبوغ آلاء أسداها، وتمام منن والاها، جم عن الإحصاء عددها، ونأى عن الجزاء أمدها، وتفاوت عن الإدراك أبدها، وندبهم لاستزادتها بالشكر لاتصالها»[٢٢] والمفهوم القرآني يبدو واضح التداخل مع نص الخطبة لاسيما ماتشير له عبارة «وندبهم لاستزادتها بالشكر لاتصالها» التي تأخذ قوامها ودلالتها من قوله تعالى: ﴿ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (ابراهيم: ٧).

٢. التقوى من خلال التقيد بتعاليم الاسلام وعدم الانحراف عنها وهو مستوحى من قوله تعالى: ﴿ اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٢)، إذ نجدهاعليها السلام استدعت الاية القرآنية بكاملها في خطبتها وكذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر:٢٨).

٣. وصفها حال الامة في ثلاث مراحل مستدعية النص القرآني في بيان ذلك وكما يأتي:

- قبل الاسلام وصفتهمعليها السلام بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ﴾ (آل عمران:١٠٣)، ﴿تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ﴾ (الانفال:٢٦).

- بعد وفاة الرسولصلى الله عليه وآله تبين سقوطهم في الفتنة التي ادعوا انهم بادروا الى تعيين الخليفة قبل دفن الرسولصلى الله عليه وآله خوفاً منها بقوله تعالى: ﴿ أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَـمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة:٤٩)، مذكرة لهم ان وفاة الرسول ليست مبرراً للسقوط في الفتنة لأنه كما قال تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ﴾ (ال عمران: ١٤٤).

- استنهاضها عليها السلام للانصار من خلال قوله تعالى: ﴿ أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ

كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة:١٣)، والامر لايتوقف عند الاستنهاض فقط؛ بل هو تشخيص لحال نكث العهد من قبل الامة،إذ رمزت لابعاد أمير المؤمنين عليه السلام عن الخلافة بإخراج الرسول صلى الله عليه وآله، لقولها : (قد أخلدتم إلى الخفض، وأبعدتم من هو أحق بالبسط والقبض)[٢٣]، ثم بينت عاقبة خذلانهم بقوله تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (ابراهيم:٨)، وان ظلمهم لها سيكون موصول بـ ﴿نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة﴾ (الهمزة:٥ -٦)، وختمت بيان عاقبة من ظلمها بقوله تعالى: ﴿ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء:٢٢٧)، وأمهلتهم بقوله تعالى: ﴿ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ* وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾ (هود: ١٢١- ١٢٢).

ومما تقدم يمكن القول ان:

١. تذكير الأُمّة بنعم الله سبحانه وندبهم لشكرها دال على ضرورة شكر نعمة الاسلام التي جاء بها الرسول، واجر هذه النعمة مودة أهل القربى لقوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْـمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى:٢٣)، والسيدة الزهراء عليها السلام هي بنت الرسول وهذا ما ذكرته بشكل مباشر «أيها الناس اعلموا أني فاطمة، وأبي محمد صلى الله عليه وآله»[٢٤] ولم يكن أحد من السامعين من لايعرفها، فما معنى هذا التصريح الا ان تذكرهم بمودّة قربى رسول الله صلى الله عليه وآله.

٢. مطالبتهم بأن لايموتوا الا وهم مسلمين دال على انهم انحرفوا عن جادة الاسلام بغصبها حقها والرضا بذلك الغصب، وعدم مساندتها والوقوف معها ضد السلطة الغاصبة لحقها ولذلك قالت لهم مستدلة بقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾(ال عمران:٨٥).

٣. توظيف النص القرآني ضمن سياق الخطبة في مجالها القيمي جاء للتذكير من جهة والتقريع والتأنيب من جهة أخرى.



المبحث الثالث

توظيف النص القرآني في الخطبة الفدكية (الصور والاسباب)

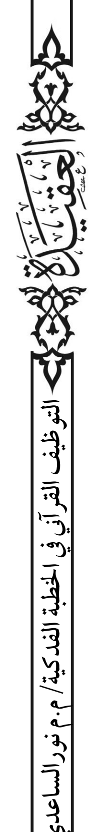
لبيان الاسباب التي دعت السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام أن تضمّن خطبتها هذا الكم الوافر من الايات القرآنية لابد من الوقوف عند صفة القرآن الكريم في خطبتها وكما يأتي:

أولاً: وصف القرآن الكريم في الخطبة الفدكية:

وصفت السيدة الزهراء القرآن الكريم وصفا في ضوئه تتبين اسباب توظيفها للنص القرآني في سياق خطبتها، سواء كان التوظيف بصورة الاستدلال او بصورة التداخل النصي، إذ وصفته في ثلاثة مقاطع من الخطبة:

- في مقدمة خطبتها وصفته بقولها عليها السلام: (..كتاب الله الناطق، والقرآن الصادق، والنور الساطع، والضياء اللامع، بينة بصائره، منكشفة سرائره، متجلية ظواهره، مغتبطة به أشياعه، قائد إلى الرضوان اتباعه، مؤد إلى النجاة أسماعه، به تنال حجج الله المنورة، وعزائمه المفسرة، ومحارمه المحذرة، وبيناته الجالية، وبراهينه الكافية، وفضائله المندوبة، ورخصه الموهوبة، وشرائعه المكتوبة..)[٢٥].
- في وسط الخطبة قالت عليها السلام: (كتاب الله بين أظهركم، أموره ظاهرة، وأحكامه زاهرة، وأعلامه باهرة، وزواجره لائحة، وأوامره واضحة)[٢٦].
- وفي نهاية خطبتها وصفته أيضا بقولها عليها السلام: (هذا كتاب الله حكما عدلا، وناطقا فصلا..).

فالامة التي لديها هذا الدستور الواضح لاينبغي ان تختلف في احكامه، إلا اذا تركته وهذا ماحصل ولذلك ارادت السيدة الزهراء ان تنبه لخطورة ذلك الترك.



ثانياً: صور التوظيف القرآني في الخطبة الفدكية:

بعد بيان مجالات التوظيف القرآني في خطاب السيدة الزهراء لقومها وعرض مجموعة من فقرات الخطبة يتبين ان التوظيف القرآني في الخطبة تمثل بثلاث صور:

١. جاء على نحو التداخل النصي في الخطبة في انواع منها[٢٧]:

- التداخل الجزئي يقصد به مجيئ مفهوم الاية القرآنية مع شيئ من الزيادة او التقديم والتأخير في نص الآية القرآنية.

- التداخل الكلي بمعنى ان تأتي الايات القرآنية بكاملها في نص الخطبة من غير زيادة او نقصان.

- التداخل على مستوى المفردات إذ ان توظيف المفردات القرآنية في نص الخطبة الفدكية اخذ حيزا واسعا منها، ومن تلك المفردات لفظ (بصائر، بقية، شططا، فريا..) وغيرها من المفردات الاخرى.

٢. جاء التوظيف القرآني على نحو الاستدلال بالايات القرآنية في اثبات حقهاعليها السلام في ميراث أبيهاصلى الله عليه وآله، والمراد من الاستدلال هو (استنتاج قضية مجهولة من قضية او عدة قضايا معلومة، او هو التوصل الى حكم تصديقي بواسطة حكم تصديقي معلوم، او بملاحظة حكمين فأكثر من الاحكام التصديقية المعلومة)[٢٨]. فمن خلال النص القرآني اثبتت الزهراء ان الانبياء يورثون من جهة وزيف الحديث المنسوب لأبيها من جهة اخرى لتعارضه مع النص القرآني وهذا هو الاستدلال بعينه.

٣. جاء التوظيف القرآني في الخطبة على نحو الاستنكار والاعتراض وهذا ما بدا واضحا في قولها عليها السلام (أفعلى عمد تركتم كتاب الله ونبذتموه وراء ظهوركم)[٢٩]، وقولها: (أفي كتاب الله أن ترث أباك ولا أرث أبي؟!)[٣٠]، وقولها: (أفخصكم الله بآية أخرج منها أبي..)[٣١].

ثالثاً: اسباب حضور النص القرآني في الخطبة:

التأكيد على كون القرآن الكريم هو الناطق الفصل يوقف الباحث عند اهم الاسباب التي كانت وراء الحضور المكثف للنص القرآني في خطبة السيدة الزهراء وهي:

١. ان القرآن الكريم هو المرجع في حل النزاعات لاسيما فيما يتعلق بالحقوق.

٢. الاستدلال القرآني الذي وظفته السيدة الزهراء عليها السلام في خطبتها ارادت منه بيان مدى اعلميتها بالكتاب، وانها الاولى في بيان معانيه واحكامه وهذا مانجده في قولها عليها السلام : (أم أنتم أعلم بخصوص القرآن وعمومه من أبي وابن عمي؟ !..)، بمعنى ان لهذا القرآن أهلاً لابد من الرجوع إليهم في فهم معانيه واستخراج احكامه، اما ان يفسروه هم بغير ذلك الرجوع فسيؤدي الى التفسير الخاطئ ولذلك قالت عليها السلام : (لبئس ما تأولتم، وساء ما به أشرتم)؛ ولذلك اعترضت عليهم بقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُـهَا﴾ (محمد:٢٤).

٣. من الامور التي شخصّتها السيدة الزهراء عليها السلام بعد وفاة الرسول هو العدول عن احكام القرآن الكريم لقولها: (أفعلى عمد تركتم كتاب الله ونبذتموه وراء ظهوركم)[٣٢]، فكان لابد من ان يكون الاحتجاج بالنص القرآني لتنبه على خطورة ترك القرآن الكريم واعمال الهوى في الحكم، والدليل على ذلك قولها عليها السلام : (يا ابن أبي قحافة، أفي كتاب الله أن ترث أباك ولا أرث أبي؟!، لقد جئتَ شيئاً فرياً)، وكذلك قولها: «أفخصكم الله بآية أخرج منها أبي..».

٤. ارادت عليها السلام ان تعلم الأُمّة وبشكلٍ عمليٍّ كيف يعرضون ما يأتيهم من حديث ينسب للرسول صلى الله عليه وآله على القرآن الكريم، فإن وافقه أخذوه وإن تعارض معه فلابد من ضربه عرض الجدار[٣٣]، فعندما احتجّ القوم انّ سبب حرمان الزهراء عليها السلام ما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وآله من حديث (نحن معاشر الانبياء لا نورث ذهبا ولا فضة

ولا داراً ولا عقاراً وإنما نورث الكتب والحكمة والعلم والنبوة، وما كان لنا من طعمة فلولي الامر بعدنا أن يحكم فيه بحكمه»[٣٤]، فاستعرضت السيدة الزهراء الآيات القرآنية التي لاتتوافق مع هذا الحديث ثم قالت عليها السلام : «سبحان الله ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله عن كتاب الله صارفاً، ولا لأحكامه مخالفاً، بل كان يتبع أثره، ويقفو سوره»، ثم حكمت على الحديث بأنه موضوع ولا أساس له بقولها صلى الله عليه وآله : «أفتجمعون إلى الغدر اعتلالاً عليه بالزور، وهذا بعد وفاته شبيه بما بغي له من الغوائل في حياته...»، ولعلها تقصد ما قاله الرسول صلى الله عليه وآله في حديث «كثرت عليّ الكذابة فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[٣٥].

٥. للنص القرآني أثر خاص في النفوس يعمل على تحريك الوجدان إما رغبة او رهبة، ولعل هذه الخاصية للنص القرآني كانت سببا من اسباب توظيف النص القرآني في خطاب السيدة الزهراء لقومها وبهذا الحضور المكثف للنص القرآني على مستوى النص واللفظ[٣٦]؛ لأنها ارادت ارجاعهم الى مسار الرسالة وبما ان القرآن الكريم أثر فيهم عند نزوله فلابد من استمرار تأثيره عند التذكير به، وهذا ما ارادته السيدة الزهراء بأن تذكرهم بآيات الله التي صدفوا عنها.

الخاتمة

يمكن اجمال مجموعة من النتائج بعد كل ما تقدم بما يأتي:

١. ان السيدة الزهراء ولعلاقتها الوثيقة بالقرآن الكريم جاءت خطبتها قرآنية بامتياز لحضور القرآن الكريم في سياق الخطبة على مستوى التركيب واللفظ والمفهوم.

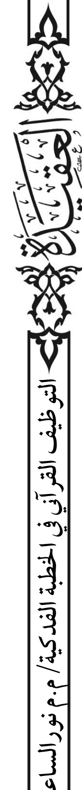
٢. توظيف النص القرآني لم يتوقف عند حدود الاستدعاء بل تجاوزه الى مرحلة الاستدلال والاحتجاج.

٣. اخذ التوظيف القرآني في الخطبة عبر مجموعة من الموضوعات العقدية والتشريعية والقيمية دوره في إثبات الموضوع الاساس للخطبة وهو المطالبة بحق الزهراء عليها السلام إذ لم يكن التوظيف القرآني في تلك الموضوعات منفصلا عن الموضوع الاساس بل كان مقدمة وتمهيدا له.

٤. من خلال التوظيف القرآني في الخطبة الفدكية تتضح قاعدة من قواعد النقد لاسيما في موضوع الحديث والتفسير القرآني.

٥. التوظيف القرآني في عموم نص الخطبة يكشف عن الاسباب التي دعت السيدة الزهراء عليها السلام الى ذلك التوظيف، ومن اهمها ابتعاد الامة عن القرآن من جهة والتفسير الخاطئ له من جهة اخرى.

هذه أهم النتائج التي توصل لها البحث، ومن الله سبحانه المغفرة لما في البحث من سهو او خطأ، ومن السيدة الزهراء عليها السلام التماس القبول والرضا، والحمد لله أولاً وآخراً.



* هوامش البحث *

(١) مقطع من الخطبة الفدكية المذكورة في بحار الانوار، المجلسي (ت ١١١١هـ): ٢٩/ ٢٢١.
(٢) ظ/ نظرية التناص، جراهام ألان: ٩؛ في نظرية النص الأدبي، عبد الملك مرتاض: ٦ .
(٣) للاطلاع على كيفية التفاعل نص القرآن مع الخطبة ينظر البحث الموسوم بـ(التفاعل النصي مع القرآن الكريم في خطبة السيدة الزهراء) ، د. محمد قاسم لعيبي، والمنشور في مجلة الاستاذ العدد ٢٠٣ لسنة ٢٠١٢م.
(٤) بحار الانوار: ٢٩/ ٢٢١.
(٥) كشف الغمة، علي بن عيسى الأربلي (ت٦٩٣هـ): ١/ ٤٧٩.
(٦) بحار الانوار: ٨/ ١٠٨.

(٧) من أبناء خراسان، ولد ببغداد سنة ٢٠٤، وتوفي سنة ٢٨٠ هجرية.

(٨) الشافي في الامامة، الشريف المرتضى (ت ٣٦هـ): ٤/ ٦٩.

(٩) النص والاجتهاد، عبد الحسين شرف الدين : المورد ٧ هامش الصفحة ١٠٦-١٠٧.

(١٠) بحار الانوار: ٨/ ١٠٨- ١٠٩.

(١١) ظ/ الزهراء سيدة نساء العلمين، ناصر مكارم الشيرازي، ١٠٨

(١٢) ظ/ سيدة النساء فاطمة الزهراء، علي موسى الكعبي، ١٩٩- ٢٠٠.

(١٣) ظ/ فدك في التاريخ، محمد باقر الصدر، ٦٣.

(١٤) ظ/ فاطمة الزهراء بهجة قلب المصطفى، احمد الهمداني: ٢/ ٥٠.

(١٥) ظ/ الوراثة الاصطفائية لفاطمة الزهراء، محمد السند، ٣٥٥.

(١٦) بحار الانوار، المجلسي: ٢٩/ ٢٢١.

(١٧) الميزان، الطباطبائي: ١٣/ ٩٧.

(١٨) بحار الانوار، المجلسي: ٢٩/ ٢٢١.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) المصدر نفسه: ٢٩/ ٢٢٦.

(٢١)المصدر نفسه.

(٢٢) المصدر نفسه: ٢٩/ ٢٢١.

(٢٣) المصدر نفسه: ٢٩/ ٢٢٩.

(٢٤) المصدر نفسه: ٢٩/ ٢٢٣.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) المصدر نفسه: ٢٩/ ٢٢٥.

(٢٧) ظ/ التفاعل النصي مع القرآن الكريم في خطبة السيدة الزهراء، مجلة الاستاذ العدد ٢٠٣.

(٢٨) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني،: ١٤٩

(٢٩) بحار الانوار: ٢٩/ ٢٢٥.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) المصدر نفسه.

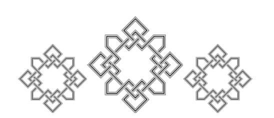
(٣٢) المصدر نفسه.

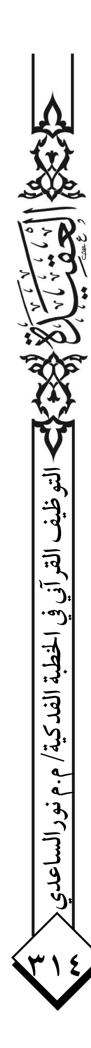
(٣٣) جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وصحح عنه قوله:(ما خالف كتاب الله فاضربوا به عرض الجدار أو فدعوه).
ظ: أصول الكافي، الكليني: ١/ ٥٥ كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب.

(٣٤) شرح نهج البلاغة ،ابن أبي الحديد: ١٦ / ٢٥٢ ؛ سنن البيهقي: ٦ / ٣٠٠ .

(٣٥) اصول الكافي، الكليني: ١/ ٦٢.

(٣٦) ظ/ التفاعل النصي مع القرآن الكريم في خطبة السيدة الزهراء، بحث منشور في في مجلة الاستاذ العدد ٢٠٣ لسنة ٢٠١٢م.







إكْحَالُ النَّوَاظِرِ

في بيان اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر)

■ الشيخ أحمد الدر العاملي

الفاتحة الخاتمة !

باسم الـذي فَطَـرَ الأكـوانَ عـن عـدَمِ ... ربِّ البرايـا وربِّ اللـوحِ والقلَـمِ

ثـمَّ الصَّـلاةُ عـلى الهـادي وعترتـهِ ... خـيرِ البريَّـةِ مِـن عُـربٍ ومـن عجَـمِ

المصـطَفَينَ عـلى كـل الخلائـق لم ... يلحقهُـمُ أحـدٌ في العلـمِ والحِكَـمِ

قـد خصَّـهُم ربُّهـم مـن بَـدءِ نشـأتِهم ... مـن نـورِهِ نـورُهُم يُشـتقُّ في القِـدَمِ

واشـتقَّ اسـماءَهم ربُّ الخلائـقِ مـن ... أسـمائِهِ فَسَـمَت في عـالَمِ الكَلِـمِ

أسـماؤُهُم وُجِـدت مـن قبـلِ آدمِنـا ... بهـا رجـا توبـةً مـن بـارئِ النَّسَـمِ

لا سـيِّما فـاطمٌ مـن فـاطرٍ شَـقَّهُ الـ ... ـلَّهُ اعتنـاءً بهـا سـبحانَ ذي الكـرمِ

ففـاطرٌ لجميـع الخلـقِ وهـي غـداً ... في الحشرِ فاطمـةٌ للعفـو والنَّقَـمِ

طـوبى لشـيعتِها دنيـا وآخـرةً ... ثـمَّ الصَّـلاةُ ختامـاً خـيرَ مختَـتَمِ

***

هوية البحث والداعي إليه:

من المسائلِ المسلَّمَةِ عند كافَّة علماء الشِّيعة الإثني عشريَّة (أعزَّ الله كلمتهم)، مسألةُ اشتقاقِ أسماء الخمسة أصحاب الكساء عليهم السلام من أسماء الله تعالى.

ولم أعثُر على واحدٍ من علمائنا ناقش في ثبوت ذلك الاشتقاق، رغم البحث الواسع الذي قُمنا به، واستقصينا جميع أطرافه، بحسب الطُّرُق المتاحة، من سؤال أهل الاختصاص، واستقراء المصادر الحديثية وغيرها، بما يتعيَّنُ معه الجزمُ بكون المسألة من المتسالَمِ عليه.

وسترى في فصول البحث الأدلَّةَ والبراهين على ما ذهبنا إليه، وَبَنَيْنا عليه، من رواياتٍ نرويها، وكلماتٍ عن أكابر علمائنا نحكيها، وتحقيقاتٍ نهذِّبُها ونشيِّدُ مبانيها.

غير أنَّ اسماً من هذه الأسماء الخمسة الشريفة يثير التَّساؤلَ ـ عند العوام والمبتدئين ـ حول كيفيَّة اشتقاقه، ووجه الارتباط بينه وبين ما اشتُقَّ منه، وهو اسم (فاطمة) المشتقُّ من اسم (فاطر).

فالنَّاس اعتادوا على الاشتقاق الصغير، وهو ما اشترك فيه المشتقُّ والمشتقُّ منه، في أصل المعنى مضافاً إلى الحروف الأصول، نحو: علم وعالم.

لكن في اشتقاق (فاطمة) من (فاطر) اختلف الأمر، فلا الاشتراك في أصل المعنى واضحٌ، ولا الاشتراكُ في الحروف الأصول متحقِّق، ممَّا يدعو إلى البحث عن حقيقة هذا الاشتقاق، الذي لا ريب في ثبوته، كما أسلفنا.

وقد قسَّمت البحث إلى فصول ثلاثة:

الفصل الأول: اشتقاق (فاطمة) من (فاطر) في الإرث الحديثي.

الفصل الثاني: وجوه الاشتقاق المحتَمَلَةُ في المقام.

الفصل الثالث: الاشتقاق الأكبر في الميزان اللُّغوي.

والحمد لله أولاً وآخراً على نعمةِ الانقياد لمحمد وآل محمد (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين).



الفصل الأول

اشتقاق (فاطمة) من (فاطر) في الإرث الحديثي

لَمّا كانَ محورُ البحثِ، وقطبُ رحاه اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر)، ولا يحسنُ الخوض فيه قبل إثبات وقوعه، ولا طريق إلى إثبات وقوعه إلا من خلال تراجمة وحي الله آلِ محمَّد (صلوات الله عليهم)؛ كان لا بدَّ من الرجوع إلى الرِّوايات الشَّريفة الدالَّة على ذلك، ليُعلمَ أنَّ البحثَ ليس في ثبوت الاشتقاق ـ إذ هو أمرٌ مفروغٌ منه ـ وإنَّما في بيان كيفيَّته وفهمِ حقيقته.

وقد قمنا بالتقاط ما أمكننا من دُرَرِ الروايات التي تعرَّضت لذكر اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر) ـ ولا ندِّعي الاستقصاء التَّام، فقد يكون ما خفي عنَّا أكثرَ ممَّا جمعناه ـ وأثبتنا أسانيدها على كثرتِها؛ ليتضح تحقق التَّضافر الموجب لاطمئنان النفس بصدور المضمون عن الحجَّة المعصوم عليه السلام.



رواةُ أحاديث الاشتقاق:

وروايات الاشتقاق التي عثرنا عليها من الكثرةِ بمكان، اخترنا منها اثنتي عشرَ روايةً، مأخوذةً من أمَّهات المصادر الرِّوائيَّة، وقد انتهت أسانيدُها إلى سبعة أشخاص، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وهم على التَّرتيب: ثلاثةٌ من المعصومين عليهم السلام، وأربعةٌ من الصَّحابة:

الأول: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهما السلام.

الثاني: الإمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام.

الثالث: الإمام الحسن بن علي العسكري عليهما السلام.

الرابع: سلمان المحمَّدي رضي الله عنه.

الخامس: عبد الله بن عباس رضي الله عنه.

السادس: أنس بن مالك.

السابع: أبو هريرة.

ومُعظمُ هذه الروايات وإنْ رُويَت في مصادرنا، إلا أنَّ جملةً من أسانيدِها عاميَّةٌ، مضافاً إلى أنَّ لها شواهد كثيرةٌ في مصنَّفاتنا ومُصنَّفات المخالفين، كما سنُشيرُ إليه في نهاية هذا الفصل.

وها نحنُ نتبرَّكُ بِذِكرِ الرِّوايات الشَّريفة مع أسانيدها ـ كما أشرنا ـ على حسب التَّرتيب الزَّمنيِّ للمصادر، مُبتدئينَ بالأقدمِ فما يليه.

علماً بأنَّ جميعَ هذه الروايات إنَّما نرويها بسند متَّصلٍ إلى مصادرها، وِفْق أسانيد كتاب [ثَبْت الأسانيد العوالي] لخاتمة الرِّجاليِّين سيِّدنا ومولانا العلامةِ المحقق، والرجاليِّ المدقِّق، السيد محمد رضا الحسيني الجلالي (رعاه الله وسدَّد خطاه)، بإجازةٍ خطيَّةٍ من يده الشَّريفة.

* **الرِّوايةُ الأولى: كتاب التَّفسير، للإمام العسكري عليه السلام (٢٦٠هـ):**

بالإسناد عن الإمام العسكري عليه السلام، قال: وقال علي بن الحسين عليهما السلام: حدَّثني أبي، عن أبيه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: يا عبادَ الله! إنَّ آدم لَّما رأى النُّورَ ساطعاً من صُلبِهِ، إذْ كانَ اللهُ قد نَقَل أشباحَنَا مِن ذِروة العَرْشِ إلى ظَهْرِهِ، رأى النُّورَ وَلَمْ يتبيَّن الأشباحَ ـ إلى أن قال ـ فقال: يا ربِّ! ما هَذِهِ الأشباحُ؟

قال الله تعالى: يا آدمُ! هذه أشباحُ أفضلِ خلائقي وبريَّاتي، هذا محمَّدٌ، وأنا المحمودُ الحميدُ في أفعالي، شَقَقْتُ له اسماً من اسمي. وهذا عليٌّ، وأنا العليُّ العظيمُ، شَقَقتُ له اسماً من اسمي. وهذه فاطمةُ، وأنا فاطرُ السَّماواتِ والأرض، فاطمُ أعدائي عن رحمتي يوم فصلِ قضائي، وفاطمُ أوليائي عمَّا يَعْتَريهم ويُسيئُهُم، فَشَقَقتُ لها اسماً من اسمي...(1).

* **الرِّوايةُ الثَّانية: شَرْحُ الأخبار، للقاضي النُّعمان (٣٦٣هـ):**

بإسناده، عن أبي هريرة، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لَمَّا خلَقَ اللهُ عزَّ وجلَّ آدمَ عليه السلام، وَنَفَخ فيهِ مِن رُوْحه، نَظَرَ آدمُ عليه السلام يُمنَةَ العرش، فإذا من النُّورِ خمسةُ أشباحٍ على صُورَتِهِ، ركَّعاً سُجَّدا.

فقال: يا ربِّ هل خَلَقتَ أحداً منَ البَشَرِ قَبلي؟

قال: لا. قال: فَمَن هؤلاءِ الَّذين أراهُم على هَيئَتي وعلى صورتي؟

قال: هؤلاءِ خمسةٌ من وُلدِكَ، لولاهم ما خَلَقْتكَ، ولا خلقتُ الجنَّةَ ولا النَّار، ولا العرشَ ولا الكرسيَّ، ولا السَّماءَ ولا الأرضَ، ولا الملائكةَ ولا الإنسَ ولا الجنَّ.

هؤلاءِ خمسةٌ، اشتَقَقتُ لهم أسماءً من أسمائي.

فأنا المحمودُ وهذا مُحَمَّدٌ، وأنا الأعلى وهذا عليٌّ، وأنا الفاطرُ وهَذِهِ فاطمةُ، وأنا الإحسانُ وهذا الحسنُ، وأنا المُحسِنُ وهذا الحُسينُ.

آليتُ بِعِزَّتي! أنْ لا يأتيَنِي أحدٌ بِمِثقالِ حَبَّةٍ من خَرْدَلٍ ـ مِن حُبِّ أحدٍ منهم ـ إلا أدخلتُهُ جَنَّتي.

وآليتُ بِعِزَّتي! أنْ لا يأتِيَني أحدٌ بِمِثقالِ حَبَّةٍ مِن خَرْدَلٍ مِن بُغضِ أحدٍ منهم إلا أدخَلْتُهُ ناري، ولا أبالي.

يا آدمُ! وهؤلاءِ صَفْوَتي مِن خلقي، بِهِم أُنجي، وَبِهِم أُهلِكُ [٢].

* **الرِّوايةُ الثَّالثة: أيضاً، شَرحُ الأخبار:**

قال القاضي صفوان الجمَّال، قال: دخلتُ على أبي عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام، وهو يقرأُ هذه الآية: ﴿فَتلقَّى آدمُ مِن رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾، ثمَّ التفتَ إليَّ، فقال: يا صفوان!.. ـ إلى أن قال عليه السلام: ـ فلَمَّا أنْ وَقعَ آدمُ في الخطيَّة، قال: يا ربِّ! بحقِّ هؤلاءِ الأشباحِ اغفرْ لي؟

فأوحى اللهُ عزَّ وجلَّ إليه: إنَّك توسَّلتَ إليَّ بِصَفْوَتي، وقد غَفَرتُ لكَ.

قال آدمُ: يا ربِّ! بالمغفرةِ الَّتي غفرتَ إلَّا أخبرتني مَنْ هُم؟

فأوحى اللهُ إليه: يا آدمُ! هؤلاءِ خمسةٌ مِن وُلدِكَ، لِعَظيم حَقِّهم عندي اشتَقَقْتُ لهم خمسةَ أسماءٍ من أسمائي، فأنا المحمودُ وهذا مُحَمَّدٌ، وأنا العليُّ وهذا عليٌّ، وأنا الفاطرُ وهذِهِ فاطمةُ، وأنا المُحسنُ وهذا الحسنُ، وأنا الإحسانُ وهذا الحسينُ (٣).

* **الرِّوايةُ الرَّابعة: معاني الأخبار، للشَّيخِ الصَّدوق رحمه الله (٣٨١هـ):**

بإسناده، عن طاووس، عن بن عبَّاس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعليِّ بن أبي طالب عليه السلام: لَمَّا خَلَقَ اللهُ عزَّ وجلَّ ذِكْرُهُ آدمَ، ونَفَخ فيه من رُوحِهِ، وأسجدَ له ملائكتَهُ، وأسكَنَه جنَّتَه، وزوَّجَهُ حَوَّاءَ أمَتَه، فَرَفَع طرْفَهُ نحو العرش، فإذا هو بِخَمسةِ سُطورٍ مكتوباتٍ، قال آدمُ: يا ربِّ! ما هؤلاءِ؟

قال تعالى: هؤلاءِ الَّذين إذا تَشَفَّعَ بهم إليَّ خَلْقي شفَّعْتُهم.

فقال آدمُ: يا ربِّ! بِقَدرِهِم عندكَ، ما اسمُهُم؟

فقال: أمَّا الأوَّلُ فأنا المحمود وهو محمَّدٌ، والثَّاني فأنا العالي وهو عليٌّ، والثالثُ فأنا الفاطرُ وهي فاطمةُ، والرَّابعُ فأنا المحسِنُ وهو الحَسَنُ، والخامِسُ فأنا ذو الإحسانِ وهو الحَسَينُ، كلٌّ يَحْمَدُ اللهَ تعالى (٤).

* **الرواية الخامسة: أيضاً، معاني الأخبار:**

بإسناده، عن عبدِ الله بنِ الفضلِ الهاشميِّ، عن جعفرَ بنِ محمَّدٍ، عن أبيه، عن جَدِّهِ عليهم السلام، قال: كانَ رسولُ الله صلى الله عليه وآله ذاتَ يومٍ جالساً، وعندَهُ عليٌّ وفاطمةُ والحسنُ والحسينُ عليهم السلام، فقال: والَّذي بَعَثَني بالحقِّ بشيراً، ما على وَجْهِ الأرضِ خَلْقٌ أحبَّ إلى اللهِ عزَّ وجلَّ ولا أكرمَ عليه مِنَّا.

إنَّ اللهَ تباركَ وتعالى شَقَّ لي اسماً من أسمائِهِ، فهو محمودٌ وأنا محمَّدٌ، وشَقَّ لكَ يا عليُّ اسماً من أسمائِهِ، فهو العليُّ الأعلى وأنت عليٌّ، وشَقَّ لكَ يا حسَنُ اسماً من أسمائِهِ، فهو المُحسنُ وأنتَ حَسَنٌ، وشَقَّ لكَ يا حسينُ اسماً من أسمائِهِ، فهو ذُو الإحسانِ وأنتَ حسينٌ، وشَقَّ لكِ يا فاطِمَةُ اسماً من أسمائِهِ، فهو الفاطرُ وأنت فاطمة... [٥].

*** الرِّوايةُ السَّادِسة: مُقتَضَبُ الأثَر، لأحمد بن عياش الجوهري (٤٠١هـ):**

بإسناده، عن الأعمشُ، عن محمَّدِ بنِ خَلَفٍ الطَّاطَري، عن زَاذانَ، عن سَلمان، قال: دَخَلتُ على رسول الله (صلَّى اللهُ عَلَيهِ وَآلِهِ وَسَلَّم) يوماً، فلَمَّا نَظَر إليَّ قال:...يا سَلمانُ! خَلَقَني اللهُ مِن صَفْوَةِ نُورِهِ، وَدَعاني فأطَعْتُهُ، وَخَلَق مِن نُوري نُورَ عليٍّ عليه السلام، فَدَعَاهُ إلى طاعتِهِ فأطاعَهُ، وخَلَقَ مِن نُوري ونُورِ عليٍّ فاطمةَ، فَدَعاها فأطاعتْهُ، وَخَلَق مِنِّي ومِن عليٍّ وفاطمةَ الحسنَ والحسينَ، فَدَعَاهُما فأطاعاهُ، فَسَمَّانا اللهُ عزَّ وجلَّ بِخَمسةِ أسماءٍ من أسمائِهِ.

فاللهُ محمودٌ وأنا محمَّدٌ، واللهُ العليُّ وهذا عليٌّ، واللهُ فاطرٌ وهذه فاطمةُ... [٦]، الحديث.

*** الرِّوايةُ السَّابعة: دَلائلُ الإمامة، لابن جرير الطبري الشِّيعي (ق٤هـ):**

بإسناده، عن سليمانَ الأعمشَ، عن محمَّد بن خلفٍ الطَّاطري، عن زاذانَ، عن سلمانَ رضي الله عنه، قال: قال لي رسولُ الله صلى الله عليه وآله: إنَّ الله تباركَ وتعالى لم يَبْعَثْ نبيَّاً ولا رَسُولاً إلا جَعَلَ لهُ اثني عَشَرَ نقيباً... [٧]، وساق الحديث كما في مُقتَضَب الأثر.

تنبيه: إنَّما نقلنا روايةَ دلائل الإمامة ـ مع كونِها متَّحدَةً مع روايةِ المقتَضَب متناً ـ لاختلافِهما في الإسنادِ إلى الأعمش، من جهة، وَلِكونِ الأعمش وَمَن بعدَهُ لا ضَعْفَ فيهم، من جهةٍ أُخرى.

وَمِثْلُ هَذينِ الإسنادينِ يَعضُدُ أحدُهُما الآخرَ كما لا يخفى.

* **الرِّوايةُ الثَّامنة: تَنبيهُ الغافِلِين، لِلمُحسن بنِ كرامة (٤٩٤هـ):**

قال: روى السَّيِّدُ الإمامُ أبو طالب يحيى بنُ الحسينِ (أجزَلَ اللهُ ثوابَهُ)، بإسنادِهِ عن جُوَيبر، عن الضَّحاك، عن ابن عبَّاس، قال: لَمَّا أمَرَ اللهُ تعالى آدمَ بالخروجِ من الجَنَّة، رَفَعَ طَرْفَهُ نحوَ السَّماء، فَرَأى خمسةَ أشباحٍ عن يمينِ العَرْش، فقال: إلهي! هل خَلَقْتَ خَلْقاً قبلي؟

فأوحى اللهُ تعالى إليه: أمَا تَنْظُرُ إلى هذه الأشباح؟ قال: بلى.

قال تعالى: هؤلاءِ الصَّفوةُ مِن نُوري، اشْتَقَقْتُ أسماءَهُم مِن اسمي، فأنا اللهُ المحمودُ وهذا محمَّدٌ، وأنا العليُّ وهذا عليٌّ، وأنا الفاطرُ وهذه فاطمةُ، وأنا المحسِنُ وهذا الحسَنُ، وليَ الأسماءُ الحسنى وهذا الحسينُ.

فقال آدمُ: فَبِحَقِّهم اغفرْ لي!

فأوحى اللهُ تعالى إليه: قَدْ غَفَرْتُ لكَ [8].

* **الرِّواية التاسعة: الدُّرُّ النَّظيم، لابن حاتم العاملي (٦٦٤هـ):**

قال: حدَّثَ أبان[9]، عن أَنَس، أنَّهُ قال: قال رسولُ الله ﷺ: لَمَّا خَلَقَ اللهُ عزَّ وجلَّ آدمَ عليه السلام، نَظَرَ إلى سُرَادقِ العرش، فَرَأى عليهِ مكتوباً: لا إلهَ إلَّا اللهُ، مُحمدٌ رسولُ الله، وأسماءً أربعة... ـ إلى أن قال ﷺ: ـ قال: يا آدمُ! هؤلاءِ الخمسَةُ، شَقَقْتُ لهم خمسةَ أسماءٍ من أسمائي العِظَام، فأنا المحمودُ وهذا أحمدُ، وأنا العالي وهذا عليٌّ، وأنا الفاطرُ وهذه فاطمةُ، وأنا المحسنُ وهذا الحَسَنُ، وأنا الإحسانُ وهذا الحُسَيْنُ [10].

* **الرواية العاشرة: تأويلُ الآيات، للسَّيِّد شَرَف الدِّين الحُسيني (ق١٠هـ):**

بإسناده، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عن أبيه، عن جده، عن علي عليهم السلام قال: قال رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيهِ وَآلِهِ: ليلةَ أُسري بي إلى السماء، صرت إلى سدرة المنتهى، فقال لي جبرئيل: تقدَّم يا محمد! فدنوت دنوةً ـ والدَّنوةُ: مدُّ البصر ـ، فرأيت نوراً ساطعاً، فخررت لله ساجداً.

فقال لي: يا محمد! مَن خَلَّفت في الأرض؟

قلت: يا ربِّ! أعدلَها وأصدقَها وأبرَّها وأسنَمَها، عليَّ بن أبي طالب، وصيي، ووارثي، وخليفتي في أهلي. فقال لي: أقرئه منِّي السَّلام، وقل له: إنَّ غَضَبَه عِزٌّ، ورضاهُ حُكْم.

يا محمد! إنِّي أنا الله لا إله إلا أنا العلي الأعلى، وهبتُ لأخيك اسماً من أسمائي، فسمَّيتُهُ عليّاً، وأنا العلي الأعلى.

يا محمد! إني أنا الله لا إله إلا أنا فاطر السماوات والأرض، وهبتُ لابنتك اسماً من أسمائي، فسمَّيتها فاطمة، وأنا فاطر كل شيء... (11)، الحديث.

الرواية الحادية عشرة: الخصائِصُ العَلَويَّة، لأبي الفتح النَّطَنزي (٥٥٠هـ):

بإسناده عن أبي عثمان الرَّازي، عن سلمان الفارسي، قال: سمعتُ رسولَ الله (صلَّى اللهُ عَلَيْهِ [وآلِهِ] وسَلَّمَ) يقول: خُلِقْتُ أنا وعليٌّ بنُ أبي طالبٍ مِنْ نُورٍ عن يَمينِ العَرْش، نُسَبِّحُ اللهَ، ونُقَدِّسُهُ مِن قَبْلِ أن يَخْلُقَ اللهُ عزَّ وجلَّ آدمَ بأربعَةَ عَشَرَ آلاف سَنَة...، واشتَقَّ الله لنا من أسمائِهِ اسماً، فاللهُ محمودٌ وأنا محمَّدٌ، واللهُ الأعلى وأخي عليٌّ، واللهُ فاطرٌ وابنتي فاطمةُ... (12)، الحديث.

الرواية الثانية عشرة: الدُّرِّ الثَّمين، لابنِ الجَوزيِّ (٥٩٧هـ):

قال في بحار الأنوار: وروى صاحب الدُّرِّ الثَّمين(13)، في تفسير قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ﴾ أنَّه [آدمُ عليه السلام] رأى ساقَ العرش، وأسماءَ النَّبيِّ والأئمةِ عليهم السلام، فلَقَّنَهُ جَبرئيلُ قل: يا حَمِيدُ بِحَقِّ محمَّدٍ، يا عالي بِحَقِّ عليٍّ، يا فَاطِرُ بِحَقِّ فاطِمَةَ، يا مُحسِنُ بحَقِّ الحسنِ والحسينِ، ومنكَ الإحسانُ... (14)، الحديث.

أقول: هذه الرواية ـ وإن لم تتعرض لذكر الاشتقاق ـ إلا أنَّها شاهدٌ صريحٌ واضحٌ عليه، كما لا يخفى على من لديه معرفةٌ بالحديث وعِلْمِه. هذا.



حَصيلَةُ الفصل الأوَّل:

بعد أن نَقَلنا هذه الباقةَ العطِرةَ من رياض العترة الطاهرة عليهم السلام، وأثبتنا أسانيدَها، بات ثبوتُ اشتقاقِ اسمِ (فاطمةَ) من (فاطر) واضِحاً جليّاً ، فَتَضَافُرُ الطُّرُق، وأهميَّةُ مصادرِها، ورِوَايَة المؤالفِ والمخالفِ لها، لا يَترِكُ للشكِّ ـ فضلاً عن الإنكار ـ باباً إلا سَدَّهُ، ولا طريقاً إلا قطَعَهُ، وقدْ أضاءَ الصُّبحُ لِذي عَينين(١٥) .

الفصل الثاني
وجوه الاشتقاق المحتملة في المقام

قبل الدخـول في بحث الاشتقاق الاكبر ، وإرساءِ أركانه ، لا بدّ من وقفة تدبُّريَّة في استنطاق المتون الروائيَّـة الشريفة التي نصَّت على اشتقاق اسم (فاطمـة) من (فاطر).

إذ إنَّ سؤالاً يطرحُ نفسه، لا بدَّ منه ومن الجواب عنه ـ قبلَ أن تصلَ النَّوبةُ لبحث الاشتقاق الأكبر ـ وهو:

ما المرادُ من قول الله تعالى: «اشتقَقْتُ» في أحاديث الاشتقاق؟

والأجوبة المحتملةُ على هذا السؤال اثنان لا ثالث لهما:

الأول: أن يكون المراد هو الاشتقاق اللُّغَوي

الثاني: أنْ يكونَ المرادُ هو الاشتقاق الاصطلاحي، وهذا يُتصوَّرُ على نحوين:

أ ـ بناءً على أنَّ الله تعالى هو الواضع للغة

ب ـ بناءً على أنَّه أحد المستعملين لها دون الوضع

وتفصيلُ الكلام حسبما يقتضيه المقام:

* الاحتمال الأول: الاشتقاق بمعناه اللُّغَوي:

لَمَّا كان لفظُ الاشتقاق يحمل معنىً في أصل اللغة يغايرُ معناه الاصطلاحي، من جهة العموم والخصوص، إذ إنَّ كلَّ اشتقاقٍ اصطلاحيٍ هو اشتقاقٌ لُغَويٌّ، وليس العكس، احتُمِل كونُ المراد من الاشتقاق في كلام الوحي الاشتقاق لغةً لا اصطلاحاً.

والاشتقاق لُغةً هو: مطلقُ الأخذِ من الشَّيء(١٦).

ويقرِّبُ هذا الاحتمالَ ـ إنْ لم يعيِّنْهُ ـ قرائنُ أربع:

الأولى: نسبةُ الاشتقاق إليه تعالى، حيث قال: «اشتقَقتُ»، وهو ظاهرٌ في المعنى اللُغوي دون الاصطلاحي.

الثانية: اشتقاق خصوص الاسم من الاسم لا من مادَّته، والاشتقاق الاصطلاحي يقتضي اشتقاق اسم (فاطمة) من مصدره (فطم)، ثمَّ اشتقاق (فطم) من (فطر).

فيكون اشتقاق اسم (فاطمة) من اسم (فاطر) قرينةً ظاهرةً في أنَّ المراد هو الاشتقاق اللغَويِّ دون الاصطلاحي.

الثالثة: قوله جلَّ وعلا: «من اسمي»، ولم يقُل: من اسم فاطر! ممَّا يعني أنَّ الاشتقاق من خصوص اسم الله تعالى، وليس من مطلق اسم (فاطر)، فتنبَّه.

الرابعة: إخباره تعالى آدمَ عليه السلام بهذا الاشتقاق ـ يوم خلقِهِ ـ كان قبل وجود العرب فضلاً عن اصطلاحاتهم اللُّغَوية.

ونحنُ نُرجِّحُ هذا الاحتمال، بل هو الظَّاهرُ دون غيره، لشديد تناسبِهِ مع القرائن المقاميَّة لاشتقاق اسم (فاطمة) من اسم الله (فاطر).

إذ إنَّ المقامَ مقامُ بيان عَظَمَة هؤلاء الخمسة عليهم السلام، وتوقُّفِ الغايةِ من خَلْق الخلق على وجودهم، واشتقاق أنوارهم من نور الله تعالى، ومقابلة اشتقاق أنوارهم من نوره تعالى باشتقاق أسمائهم من أسمائه سبحانه، إلى غيرها من القرائن.

فالمناسبُ لهذا المقام هو أن تكون أسماؤهم عليهم السلام مأخوذةً من خصوص أسماء الله تعالى الدَّالَّة عليه، مشتقَّةً منها، دون الاشتقاق من مطلق مادة الاسم، كما لا يخفى.

* الاحتمال الثَّاني: الاشتقاق بالمعنى الاصطلاحي:

ربَّ قائلٍ يقول: قد يكونُ اللهُ تعالى استعمل الاشتقاق ـ في روايات اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر) ـ بمعناه الاصطلاحي، إمَّا من حيثُ كونه هو الواضعُ للُّغَة، وإمَّا من حيث كونِهِ استعملَ اللُّغَةَ التي ستكونُ لاحقاً، وإن لم يكن هو واضعها.

فتكونُ مادة (فطم) مشتقَّةً من مادة (فطر)، ممَّا يستدعي إبرازَ الوجه الموافق لما هو معروف من المعنى الاصطلاحي للاشتقاق عند علماء العربيَّة!

ـ وجهُ الاشتقاق بناءً على المعنى الاصطلاحي:

ونحن لو غضَضنا الطَّرفَ عمَّا ذكرناه من قرائن دلَّت على إرادة الاشتقاق بمعناه اللُّغَوي، فالجوابُ عن هذا الاحتمال أسهلُ ما يكون، وأبسطُ ممَّا يُتَصوَّرُ في بادئ الحال.

ـ الاشتقاق الاصطلاحي بما أنَّ الله واضع اللغة:

إذ بناءً على أنَّ اللهَ تعالى هو الواضعُ للغة العربية[١٧]، وأنَّ المراد هو الاشتقاق الاصطلاحي ـ فعلماءُ العربيَّة هم من يحتاجُ لإبراز الوجه الجامع بين ما اصطلحوا عليه من الاشتقاق وما ورد في روايات اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر).

لأنَّهم تبعٌ للُّغَةِ لا متبوعون، ومن ظاهرها استفادوا قواعدهم، فإذا بان الاختلافُ بين ما قعَّدوه وما استعمله الواضع، كان استعمالُهُ حاكماً على قاعدتهم بلا أدنى ارتياب.

وبناءً على ذلك تكونُ رواياتُ اشتقاق اسم (فاطمة) من اسم (فاطر) كاشفةً

كشفاً آنيّاً عن نحو آخر من الاشتقاق، يوافق الاشتقاق المعروف بين أهل اللغة في الاشتراك من حيث المعنى، ويخالفُهُ في اشتراط اتحاد أصول المشتقِّ والمشتقِّ منه، سواءٌ ثبتَ الاشتقاق الأكبر ـ كما سيأتي ـ أم لم يثبت.

ـ الاشتقاق الاصطلاحي إنْ لم يكن الله هو الواضع:

ونفسُ النتيجة فيما لو لم نقُلْ بأنَّ الله هو الواضع للغة، بل كان أحد المستعملين لها على الوجهِ الذي ستُوضَعُ عليه لاحقاً.

ووجهُهُ الذي لا يكادُ يخفى: أنَّ اللُغة العربيةَ سُماعيَّةٌ، وقواعدَها مستفادةٌ من السُّماع، فإذا جازَ أن يكونَ كلامُ قبيلةِ حِمْيَر أو تميم أو طيء أو غيرها كاشفاً عن صحة استعمال اللفظ في معناه الذي استعملوه فيه، ومصدراً لاستفادة قواعد اللغة منه؛ أفلا يكون كلامُ الوحي ـ والفرضُ أنه استعمل الاشتقاق بمعناه الاصطلاحي ـ كاشفاً عن مثل ذلك، بل يكون أصدقَ الكواشف وأصحَّها على نحو القطع واليقين.



تذييل:

وعلى هذين الاحتمالين تُحمَلُ جملةٌ من الرِّوايات، وهي التي تضمَّنت اشتقاق كلمةٍ من أخرى، لم تتَّفِقا في جميع الأصول، وإن اشتركتا في المعنى، ومن تلك الرِّوايات:

أ ـ اشتقاق (الشيعة) من (الشعاع):

قال الحافظُ البُرسي رحمه الله: عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام ـ من كتاب الواحدة ـ قال: «إن الله سبحانه تفرَّد في وحدانيَّته، ثمَّ تكلَّم بكلمة فصارت نوراً، ثمَّ خلق من ذلك النُّور محمَّداً وعليّاً وعترته، ثمَّ تكلَّم بكلمة فصارت روحاً، وأسكنها ذلك النّورَ وأسكنه في أبداننا، فنحنُ روحُ الله في ذلك، وكلمتُهُ، احتجب بِنا عن خلقه.

فما زلنا في ظلَّةٍ خضراء مسبِّحين، نسبِّحُهُ ونقدِّسُهُ حيث لا شمسَ ولا قمرَ، ولا

عين تطرف، ثمَّ خلق شيعتنا، وإنَّما سُمُّوا شيعةً لأنَّهم خُلِقوا من شعاع نورنا»[١٨].

ب ـ اشتقاق الروح من الريح:

روى المحدِّثُ الجليلُ الشيخُ الكليني رحمه الله بإسناده، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَنَفَخْتُ فيهِ مِن رُوحِي﴾، كيف هذا النَّفخُ؟

فقال: «إنَّ الرُّوحَ متحرِّكٌ كالرِّيح، وإنَّما سُمِّي روحاً لأنَّه اشتُقَّ اسمُهُ من الرِّيح.. الحديث»[١٩].

ج ـ اشتقاق المروة من المرأة:

فلقد روى ثِقةُ الإسلام الكليني رحمه الله بإسناده، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنَّ الله عزَّ وجلَّ لَمَّا أصابَ آدمُ وزوجتُهُ الحنطةَ، أخرجهما من الجنَّة، وأهبطهما إلى الأرض، فأُهبِطَ آدمُ على الصَّفا، وأُهبِطَت حواءُ على المروة.

وإنَّما سمِّيَ صفا لأنَّه شُقَّ له من اسم آدم المصطفى، وذلك لقول الله عز وجل: ﴿إنَّ اللهَ اصطفى آدمَ ونوحاً﴾، وسُمِّيت المروةُ مروة، لأنَّه شُقَّ لها من اسمِ المرأة... الحديث»[٢٠].

ونحوها من أحاديث الاشتقاق المماثلة.

الفصل الثالث

الاشتقاق الأكبر في الميزان اللُّغوي

قد يرى القارئ الكريمُ عدم الحاجة إلى عقد هذا الفصل من البحث، إذ إنَّ المطلب اكتمل والمعنى انتظم ـ بما أسلفناه في الفصلَين السَّابقين ـ سواءٌ ثبت الاشتقاق الأكبر أم لم يثبت.



وما يراه نحن أيضاً نراه، لكنَّ شبهةً قد تعرضُ في أذهان بعض البسطاء، لا بدَّ من عرضها وردِّها.

تقريرُ الشُّبهة:

إنْ كان الأمرُ كما قدَّمتم وأسلفتُم، فلماذا لم نسمع من علماء اللُّغة باشتقاقٍ من هذا النُّوع، إذ الاشتقاق المعروفُ عندهم هو ما اتحدت في أصول المشتق والمشتقِّ منه، مع اشتراكهما في المعنى.

أمَّا اشتقاق مثل (فطم) من (فطر)، فهذا ما لم نسمع به من قبل؛ ولا يصحُّ ادعاءُ أنَّه لم يلتفت إليه احدٌ من قَبْل، وجملةٌ من علماء اللغة هم من علماء الإسلام، ولا شكَّ في اطِّلاعهم على مثل هذه الرِّوايات؟!!

جوابُ الشُّبهة:

إنَّ نفيَ العاقل لمسألةٍ من المسائل أو إثباتَها لا يمكن أن يكون اعتباطيَّاً، أو استحسانيَّاً ذوقيَّاً محضاً، بل لا بدَّ من ابتنائِهِ على الدليل والقرائن المفيدة للإطمئنان.

ومن المعيب عند العقلاء أن يُتمسَّك ـ للنفي ـ بعدم الدليل على الإثبات، إذ غايةُ ما يُثبِتُهُ عدمُ العثور على الدليل هو جعل المسألةِ في صقع الإمكان، تحتمل الثبوت كما تحتمل النَّفي، وفي مثلِهِ قال الشيخُ الرئيس: (فذره في بقعة الامكان، ما لم يذدك عنه قائمُ البرهان)(٢١).

وقال المحقِّقُ الحلِّي ﵀: «قد ثبتَ في العقلِ أنَّ عدم الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود»(٢٢).

فلا يليقُ بالعاقل ـ فضلاً عن طالب العلم ـ أن يبادرَ إلى نفي مسألةٍ من مسائل العلوم، وهو يقصُرُ عن فهم جوهر المسألة، فضلاً عن فهم ما يُستدلُّ به لها أو عليها، فضلاً عن قيامه بقصد مظانِّ أدلَّة المسألة ولو على النحو الجزئي.



فليست الجرائدُ اليوميَّة، ولا المجلَّاتُ المعاصرة من مظانِّ البحث عن الاشتقاق، لتخوِّلَ القارئ لها أن ينفيَ الاشتقاق الأكبر حيث لم تتعرض لذكره!!

الاشتقاق: صغيرٌ وكبيرٌ وأكبر:

يسهُلُ على الباحث ـ الخبير بمظانِّ بحثه ـ أن يُلِمَّ بأنواع الاشتقاق المنصوص عليها من قِبَلِ أكابرِ علماء العربيَّة، بدءاً بالاشتقاق الصَّغير، فالكبير، فالأكبر، وها نحنُ نقدِّمُ خلاصةَ بحثنا في هذا الباب، من دون تطويلٍ ولا إطناب.

- **الاشتقاق الصَّغير:**

وهو ما في أيدي الناس وكتبهم، كأنْ تأخذَ أصلاً من الأصول، فتجمعَ بين معانيه وإن اختلفت صيغه ومبانيه.

وذلك كتركيب (س ل م) فإنَّك تأخذ منه معنى السلامة في تصرُّفِهِ، نحو: سَلِمَ، ويَسْلَمُ، وسالِمٌ، وسلمان، وسلمى، والسَّلامة.

وعلى ذلك بقيّة الباب، وبقيّة الأصول غيره، كتركيب (ض ر ب) و(ج ل س) و(ز ب ل) على ما في أيدى الناس من ذلك. ويُسمَّى أيضاً الاشتقاق الأصغر(٢٣).

- **الاشتقاق الكبير:**

لا يكادُ يُذكرُ الاشتقاق الكبيرُ إلا وتنصرفُ الأذهانُ إلى عَلَمٍ من أعلام القرن الرابع الهجري، صرحٍ من صروح اللغويِّين، إمامٍ من أئمَّتهم، خريِّتِ الصناعة، والمرجعِ فيها، أبي الفتح ابنِ جنِّي رحمه الله.

فهو أوَّلُ من أرشدَ إليَّه، ونبَّه الآخرين عليه، فهذَّب معانيه، وشيَّد مبانيه، بعد أن كان أستاذهُ أبو علي الفارسي رحمه الله قد سبقه إلى التنبُّهِ له.

قال في الخصائص: (وأمّا الاشتقاق الأكبر(٢٤): فهو أن تأخذَ أصلاً من الأصول الثلاثية، فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحداً، تجتمعُ التراكيب الستة

وما يتصرَّف من كل واحد منها عليه، وإنْ تباعدَ شيءٌ من ذلك عنه رُدَّ بلطفِ الصنعةِ والتأويل إليه، كما يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد.

[إلى أن قال]: فمن ذلك تقليب (ج ب ر)، فهي ـ أين وقعت ـ للقوّة والشدّة.

منها: (جبرت العظم والفقير)، إذا قوّيتهما وشددْت منهما، والجَبْر: الملِك لقوّته وتقويته لغيره.

ومنها: (رجلٌ مُجرَّب)، إذا جَرَستْه الأمور، ونجذَته، فقويت مُنَّته، واشتدَّت شكيِمته. ومنه: الجِرَاب، لأنه يحفظ ما فيه، وإذا حُفظ الشيء وروعي اشتدّ وقوي، وإذا أُغفل وأُهمل تساقط ورَذِيَ.

ومنها: (الأبجر والبُجْرة)، وهو القوي السُرَّة؛ ومنه: قول عليٍّ (صلوات الله عليه)[٢٥]: «إلى الله أشكو عُجَرِي وبُجَرِي»، تأويله: همومي وأحزاني...[٢٦].

أقول: ومن شواهد الاشتقاق الكبير في الروايات الشريفة، ما رواها الشيخُ الكليني رحمه الله بإسناده، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

.. ولم يكن لآدمَ أُنسٌ غيرُها، ولذلك سُمِّينَ النِّساء، من أجلِ أنَّ حوَّاء كانت أنساً لآدم..[٢٧].

● **الاشتقاق الأكبر:**

وهو: (أن يَشْترك المشتقُّ والمشتقّ منه في أكثر تلك حروف الأصول، ويَتَناسبا في الباقي، مع الاتِّحاد أو التَّناسبِ في المعنى، كأَلَهَ ووَلَهَ، وكالفَلَق والفَلَج)[٢٨].

وها نحن نذكر جملةً منْ نصوص أصحاب الفنِّ، وأهل الخبرة، والتي نصَّت على الاشتقاق الأكبر، أو طبَّقته في بعض الموارد، وهي بحسب الترتيب الزَّمني:

ـ عبد الله بن قدامة (٦٣٠هـ):

قال في كتابه المعروف [المغني ج٥ ص٨٣] في باب الضمان: (ويفارق الضَّمانُ الحِوالةَ، فإنَّ الضَّمان مشتقٌّ من الضَّم)[٢٩].

ولا يخفى عليك أنَّ (نون) الضَّمان أصليَّةٌ فيه، ممَّا يعني أنَّ المشتقَّ (الضَّمان) فارَقَ المشتَقَّ منه (الضَّم) في ثالث أصوله، فثالثها في (الضمان) النون، وفي (الضمِّ) الميم، وهذا لا يصحُّ إلا على القول بالاشتقاق الأكبر، وهو ما عناه ابن قدامة.

ـ شمس الدين الزركشي (٧٧٢هـ):

قال في كتابه [شرح المختصر الخرقي ج٢ ص١٤٠] ـ في جوابه على من استشكل في اشتقاق الضمان من الضم ـ: (وَيُجابُ بأنَّه من الاشتقاق الأكبر، وهو المشاركةُ في أكثر الأصول، مع ملاحظةِ المعنى).

ـ الشَّريف الجرجاني (٨١٢هـ):

قال في [الحاشية على الكشاف ص٤٦] ـ شارحاً للاشتقاقين الكبير والأكبر ـ: (أما الكبير: فبأن يشترِكا في الحروفِ الأصول، من غير ترتيبٍ، مع اتِّحادٍ في المعنى، أو تناسبٍ فيه، كالجذب والجبذ، وكالحمد والمدح.

وأما الأكبر: فبأن يَشْتركا في أكثر تلك الحروف فقط، ويَتَناسبا في الباقي، مع الاتِّحاد أو التَّناسبِ في المعنى، كأَلَهَ ووَلَهَ، وكالفَلَق والفَلَج).

ومن وقف على هذا التَّصريح الصَّريح، علِمَ أن الاشتقاق الأكبر من المسلَّمات عندهم، حيثُ شرحه مرسلاً إيَّاه إرسال المسلَّمات، ولم يُشِر إلى ما يمكن أن يُشَمَّ منه الخلاف في ذلك.

ويؤكِّدُ تسالُمهم عليه أيضاً، قوله ص١٣٣: (قوله [أي: قول الزمخشري عن أنفق وأنفذ]: أخوان؛ أي: بينهما الاشتقاق الأكبر، لاشتراكهما في أصل المعنى، وأكثر الحروف الأصول، مع التَّوافق في الباقي).

فنسَبَ إلى الزَّمخشـري إرادة الاشتقاق الأكبر من استعماله لفظ (أخوان)، على نحو الجزم، لا الاحتمال؛ والزَّمخشري عَلَمٌ من أعلام اللُّغة، ومرجعٌ من مراجعها.

- العَينيّ (٨٥٥هـ):

قال في [عمدة القاري في شرح صحيح البخاري ج١ ص٣١٧]: (وقال الزمخشري: انفق الشـيء وأنفده، أخوان، وعن يعقوب: نفق الشيء ونفد، واحد، وكلُّ ما جاء ممَّا فاؤه نونٌ، وعينُهُ فاءٌ، فدالٌّ على معنى الخروج والذِّهاب، ونحو ذلك، إذا تأملت.

قلت: معنى قولِهِ: أخوان، بينهما الاشتقاق الأكبر، فإنَّ بينهما تناسباً في التَّركيب، وفي المعنى، لاشتمال كلٍّ منهما على معنى الخروج والذِّهاب).

والكلام فيه نفس الكلام في ما نقلناه عن الشَّريف الجرجاني قبل قليل؛ ونكتفي بمن ذكرناهم وما نقلناه من تصريحاتهم، إذ فيه الكفاية، بعد تحقُّق الغاية، وهي تأكيدُ ما بينَّاه فيما أسلفناه.

الاشتقاق الأكبر واشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر):

أما وقد ظهر الحقُّ وأسفرَ عن الاشتقاق الأكبر، بالبيان الذي بيَّناه، والبرهان الذي سُقناه، ، فلم يبقَ - بعد ثبوت إمكانه وتحقُّقِ وقوعه - إلا بيانُ كيفية انطباقه على اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر).

وبما أنَّ الاشتقاق الأكبر هو: (اشتقاقُ لفظ من آخر، يشتركان في معظم الأصول، ويتَّحِدان في المعنى)، كان لا بدَّ من إثبات أمرين:

الأول: مشاركة اسم (فاطر) لاسم (فاطمة) في معظم الأصول، وهو كذلك، حيث اشتركا في أصلين وتخالفا في واحد، إذ هاء التأنيث ليست أصلاً كما لا يخفى على المحصِّلين!!

والثاني: اتحاد المعنى فيهما، وهو ما يحتاج لشيءٍ من البيان، فنقول:



إنَّ الوقوف على اتحاد المعنى بين ألفاظ الاشتقاق الصغير لا صعوبة فيه ولا مشقَّة، لاتِّحاد أصوله وترتيبها، فمن عرف معنى واحدٍ منها عرفَ معنى الجميع، وهذا واضحٌ.

صعوبةُ معرفةِ المعنى المشترك:

لكن الصُّعوبة تكمن في الاشتقاقين الكبير والأكبر، إذ إنَّ الوصول إلى المعنى المشتركِ بين لفظيهما لا يكاد يوفَّقُ له إلا ذو الخبرة، ممَّا يدلُّ على أنَّ العجزَ البَدْوي عن إيجاد معنى جامعٍ بين اللفظين في الاشتقاق الكبير أو الأكبر، لا يعني عدم صحَّة الاشتقاق، فالأمر ليس من السهولة بمكان.

وخفاء هذا المعنى على المتطفِّلين والمصطادين في الماء العكِرِ، هو أحد العوامل التي قد تدفعُهُم إلى إنكار صحَّة الاشتقاق، مضافاً إلى عوامل أُخَر!!

اتحادُ المعنى بين (فاطر) و(فاطمة):

اتَّفقت مصادر اللغة على أنَّ الفَطْر: هو الشَّقُّ، ومنه قوله تعالى: ﴿إذا السَّماءُ انفطرت﴾، قال الخليل بن أحمد الفراهيدي رحمه الله: (وانفطر الثَّوبُ وتَفَطَّر، أي: انشقَّ. وتَفَطَّرت الجبال والأرض: انصدعت. وتَفَطَّرت يدُهُ، أي: تَشَقَّقت)[٣٠].

أمَّا الفَطْمُ، فلا خلاف بينهم أنَّ معناه: القَطْع؛ قال غوَّاصُ اللُّغة وقدوة اللغويِّين الخليل الفراهيدي رحمه الله: (فَطَمَت الصَّبيَّ أمُّهُ، تفطمه، أي: تقطعُهُ عن الرِّضاع)[٣١].

ولا يخفى أن الشقَّ فيه معنى القطع، وكذلك القطع فيه معنى الشقِّ، ويزيدُ الأمر وضوحاً، والمعنى جلاءً، قول الفراهيدي رحمه الله ـ في مادة [ع ق ق] ـ: (قال أبو عبد الله: أصل العَقِّ الشَّق. وإليه يرجعُ عقوقُ الوالدين، وهو قطعهما، لأنَّ الشقَّ والقطعَ واحدٌ)[٣٢].

وبهذا البيان بان اتحاد المعنى بين اسم (فاطر) و(فاطمة)، فإذا أضفناه إلى المشاركة في معظم أصولهما، اجتمعت فيهما أركان الاشتقاق الأكبر، وهو ما عقدنا هذا الفصل من أجله، فالحمد لله أولاً وآخرا.

كلمةُ الختام:

أسأل الله تعالى أن تكونَ هذه المقالة ترويجاً لفضيلة من فضائل سيدةِ النِّساء (سلام الله عليها)، ونفضاً لغبار التَّشكيك والتزييف الذي ينثُرُهُ بعض المتطفِّلين بين حين وآخر، وانتصاراً لحقِّها الذي لا ينفكُّ أعداؤها وبعضُ من تأثَّر بهم عاملين على طَمْس مَعَالمه، ولكنَّها ثمرةُ نور الله، ويأبى الله إلا إتمام نوره، ولو كره الحاسدون.

اللهمَّ صلِّ على فاطمةَ وأبيها وبعلِها وبنيها والسرِّ المستودَعِ فيها، والعن من آذى نبيَّكَ فيها، واجعلنا من شيعتِها وناصريها.

*** هوامش البحث ***

(١) تفسير الإمام العسكري عليه السلام ص٢٢٠ في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذْ قُلنا للملائِكَةِ اسجُدُوا﴾، وغيره عنه.

(٢) شرح الأخبار ج٢ ص٥٠٠ ح٨٨٤ .

(٣) نفس المصدر ج٣ ص٦ ح٩٢٣.

(٤) معاني الأخبار ص٥٦ ح٥، وراجع: علل الشرائع ج١ ص١٣٥ ح٢.

(٥) معاني الأخبار ص٥٦ ح٣ .

(٦) مقتضب الأثر ص٧.

(٧) دلائل الامامة ص٤٤٨ ح٤٢٤/٢٨، وانظر: الهداية الكبرى للخصيبي ص٣٧٦، ومختصر بصائر الدَّرجات للحلي ص٢٦٦.

(٨) تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين ص٢٣، وانظر: شرح إحقاق الحق ج٩ ص١٠٤.

(٩) أقول: ذكر السيد هاشم البحراني رحمه الله سَنَده إلى أبان في هذا الحديث، قال:

الخامس عشر: صاحب المناقب الفاخرة في العترة الطاهرة قال: حدث محمد بن علي بن سعد الجوهري، عن القاسم بن الحسن، عن أبيه الحسن، عن محمد بن علي، عن أبيه، عن علي بن العباس، عن أبان...إلخ. انظر: غاية المرام ج١ ص٣٢.

(١٠) الدُّرَّ النَّظيم ص٧٦٣ .

(١١) تأويل الآيات لشرف الدين الحسيني ج٢ ص٦٢٤ ح٧.

(١٢) الخصائص العلوية ـ مخطوط، عنه: نفحات الأزهار للسيد الميلاني ج٥ ص٦٩، وروى الحمويني هذا الحديث، بإسناده عن النطنزي، في كتابه: فرائد السمطين، وعنه: غاية المرام ج١ ص٢٧، وشرح إحقاق الحق ج٥ ص٣.

(١٣) أقول: بعد البحث والتدقيق في تراجم المؤلِّفين ومؤلَّفاتهم، لم نعثُر على مؤَلَّفٍ بهذا الإسم ـ يحتملُ أن يكون هو المراد ـ سوى الدرِّ الثمين لابن الجوزي، المتوفى سنة ٥٩٧ للهجرة، أنظر: هدية العارفين للبغدادي ج١ ص٥٢١، ترجمة ابن الجوزي.

والكتاب ليس في متناول الأيدي، لا مطبوعاً، ولا مخطوطاً، وقد ذكروا أن نسخته الوحيدة موجودة في خزانة الدولة/ برلين/ ألمانيا، رقمه: ٢٦١٧ـ١٢١، عدد أوراقه ١٠٣ ورقة، نسخ عام: ٩٨٧ هـ، بخط: عبد الغني بن محمد العلوي؛ بناءً على ما في موقع أهل الحديث، على الشبكة العنكبوتية.

فالظَّاهر أنَّه صاحب الكتاب، خلافاً لما احتملهُ المحقق الكجوري رحمه الله في الخصائص الفاطمية ج١ ص٥٠ قائلاً: (ولعلَّه الحافظ أبو نعيم الأصفهاني).

إذ إنَّ أبا نعيم الاصفهاني لم يؤلِّف كتاباً بهذا الاسم، بناءً على ما ذكروه في تراجمه.

ملاحظة: يوجد كتاب بهذا الإسم لمؤلِّفٍ متقدِّمٍ على صاحب البحار رحمه الله، وهو: الدُّرُّ الثَّمين في ذِكْرِ خمسماية آية نَزَلَت مِن كلام ربِّ العالمين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، للمولى الحافظ رجب البرسي رحمه الله (ق٩).

والكتاب موجود عندنا، وليست الرواية فيه، نعم فيه رواية تصلح أن تكون شاهداً على هذه، ذكرت التَّوسُّل بالخمسة عليهم السلام، دون التعرُّض للكيفيَّة.

(١٤) بحار الأنوار ج٤٤ ص٢٤٥ ح٤٤، وله شواهد كثيرة في مصادرنا، من طُرُقنا وطرق غيرنا من المسلمين، راجع: روضة الكافي للشيخ الكليني ج٨ ص٣٠٤، و معاني الأخبار للشيخ



الصدوق ص١٢٥، ومناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام للكوفي ج١ ص٥٤٧، والعمدة لابن البطريق ص٣٧٩، وغيرها.

(١٥) نهج البلاغة ج٤ ص٤٢ رقم١٦٩.

(١٦) راجع: كتاب العين ج٥ ص٨، والقاموس المحيط ج٣ ص٢٥١، وغيرهما.

(١٧) ويرشدُ إلى ذلك مجموعةٌ من الشواهد والمؤيِّدات، منها: رواياتُ الاشتقاق نفسها، إذ إنها أفصحت عن اشتقاق اسمٍ عربيٍّ من اسمٍ عربيٍّ آخر، وذلك قبل خلق آدمَ عليه السلام؛ ومنها: ما رواه صدوقُ الطَّائفة رحمه الله بإسناده، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام، قال: «ما أنزل اللهُ تعالى كتاباً ولا وحياً إلا بالعربيَّة، فكان يَقَعُ في مسامعِ الأنبياء عليهم السلام بألْسِنَةِ قومِهِم، وكان يَقَعُ في مسامعِ نبيِّنَا بالعربيَّة، فإذا كَلَّمَ بِهِ قومَهُ كلَّمَهُم بالعربيَّة، فَيَقَعُ في مسامِعِهِم بلِسَانهم. وكان أحَدُنا لا يُخَاطِبُ رسول الله بأيِّ لسانٍ خاطبَهُ إلا وَقَع في مسامِعِهِ بالعَرَبيَّة، كلُّ ذلكَ يُتَرجِمُ جبرئيلُ عليه السلام عنه، تشريفاً من الله عزَّ وجَلَّ له». انظر: علل الشرائع ج١ ص١٢٦ ح٨.

(١٨) مشارق أنوار اليقين ص٦٢، وعنه: بحار الأنوار ج٢٥ ص٢٣ ح٣٩ وج٢٦ ص٢٩١ ح٥١ والأنوار النعمانية ج٢ ص٩٩.

(١٩) الكافي ج١ ص١٣٤ ح٣، وانظر: التوحيد للشيخ الصدوق ص١٧١ ح٣.

(٢٠) الكافي ج٤ ص١٩٠ ح١.

(٢١) شرح الإشارات ج٣ ص٤١٨.

(٢٢) الرسائل التسع ص٦٦.

(٢٣) انظر: الخصائص لابن جني ج١ ص٤٩٠.

(٢٤) عبَّر ابن جني رحمه الله عن هذا الاشتقاق بالكبير تارة وبالأكبر أخرى، كما عبَّر عن الاشتقاق الصغير بالأصغر أحياناً.

(٢٥) لقد التزم أبو الفتح ابنُ جني رحمه الله بهذه الصَّلوات عند ذِكره لأمير المؤمنين عليه السلام، حتى عاب عليه محقِّقُ كتاب الخصائص أسلوبَه هذا، ونبَّه على أنَّها من مختصَّات الشيعة، وأنَّه ليس من عادة علماء العامة اتباع هذا الأسلوب، لِيُوهِمَ القارئَ عدَمَ تشيُّعِ ابن جني رحمه الله، فخاب وما أفلح.

(٢٦) الخصائص ج٢ ص١٣٣_١٣٥.

(٢٧) الكافي ج٤ ص١٩٠ ح١.

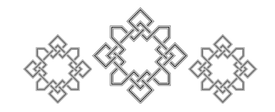
(٢٨) الحاشية على الكشاف ص٤٦.

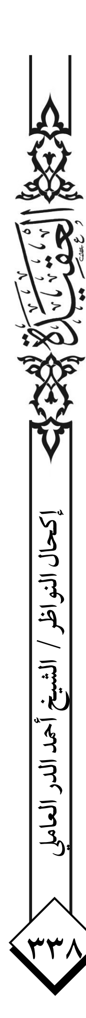
(٢٩) وقد التبس الأمر على بعضهم، فنسبوا الغلط إلى ابن قدامة، لِقِصَرِ باعهم في اللغة العربية وخصائصها، وقَصْرِ معرفتهم على الاشتقاق الصغير دون غيره غافلين عن الاشتقاق الأكبر، فكانوا بنسبة الغلط إليهم أحقَّ من نسبته إلى ابن قدامة.

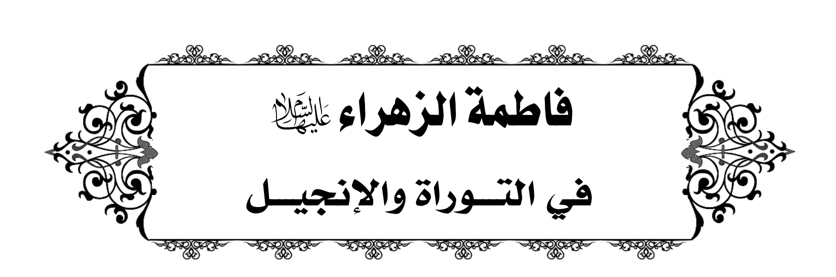
(٣٠) كتاب العين ج٧ ص٤١٨، وتبعَهُ جميعُ اللُّغويِّين على ذلك، فراجع أمهات مصادرهم.

(٣١) نفس المصدر ص٤٤٢.

(٣٢) نفس المصدر ج١ ص٦٣.







فاطمة الزهراء عليها السلام في التــوراة والإنجيــل

■ أ.د. سعاد عبد الكريم محمد
جامعة بغداد/ كلية اللغات
قسم اللغة العبرية



المقدمة

إن السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام وحدها من دون بنات وأبناء رسول الله صلى الله عليه وآله والتي كان منها سبطا رسول صلى الله عليه وآله الحسن والحسين، أبناء أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليهم السلام. وقد أجمع المسلمون على أن سبطي رسول الله صلى الله عليه وآله هم ذرية النبي صلى الله عليه وآله.

فهناك آيات في التوراة تؤكد على أولاد الرسول الذين سيخلفون آبائه ويحكمون الأمم من بعده إلى الأبد.

وأن الدين الذي سيبقى إلى الأبد هو الإسلام ولا تخلو الأرض من حجة إلى النهاية.

ففي سفر المزامير «فيكون لك أولاد يخلفون آباءك ونجعلهم أمراء في كل البلاد وأنا أخلد ذكراك في كل الأجيال لذلك تحمدك الشعوب إلى أبد الآبدين».

فالأفعال الموجودة كلها في صيغة الاستقبال. والآية الثانية أيضاً جميع الأفعال في صيغة الاستقبال «أعطيت نصيباً لمن يخافون اسمك، طول عمر الملك ومد في أيامه إلى أجيال كثيرة، يبقى عرشه أمام الله إلى الأبد، واحفظه برحمتك وأمانك..».

فإن السيدة الزهراء هي حلقة الوصل بين أبيها نبي الرحمة وبين سبطيه اللذين من نسل علي ابن أبي طالب عليهم السلام .

وإن جميع الأنبياء والرسل جاءوا لأممهم، أما الرسول الكريم صلى الله عليه وآله فجاء لجميع الأمم، وأي دين سيبقى إلى المنتهى.

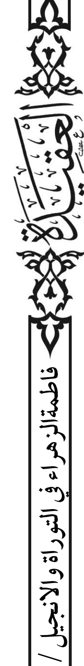
أما في الإنجيل فنرى المرأة يقيناً كما جاء في رؤيا يوحنا، امرأة ملتحفة بالشمس والقمر تحت قدميها وعلى رأسها تاج من اثني عشر نجماً وهي تعاني من آلام الولادة وهاجمها تنين أحمر ذو رؤوس سبعة يريد أن يأخذ وليدها ويأبى الله لأنه رفعه إليه وخلصه من الأعداء. فالتاج في المنام يدل على العلم والقرآن والملك وإرغام العدو، وأنها ستلد غلاماً. أما التنين فهو يدل على زمان طويل وذلك لطوله.

وهو عدو كاتم العداوة له رؤوس كثيرة فكل رأس من رؤوسه بلية من الشر.

فترى تقدير الله لهذه المرأة وأن الأمة ستجتاز الضيق العظيم بالمخاض والألم والوجع حتى تعقبها أفراح الولادة.

ولكن الله يرفع الغلام إليه ويخلصه من التنين ذي الرؤوس السبعة. وأبناء هذه المرأة الإثني عشر سيلاقون من البلايا والعداوة إلى آخرهم الذي اجتباه ربه ليكون منقذاً لأمة جده.

والرقم اثنا عشر خصه الله بخصوصية بالغة الأهمية فنجد أبناء آدم عليه السلام اثني عشر. وأولاد إسماعيل عليه السلام اثني عشر وأولاد يعقوب عليه السلام اثني عشر ونقباء بني إسرائيل اثني عشر ووكلاء داود النبي عليه السلام اثني عشر وحواري عيسى عليه السلام اثني عشر.



والرسول الكريم صلى الله عليه وآله فله اثنا عشر خليفة، كقوله صلى الله عليه وآله: «يكون بعدي اثنا عشر خليفة كلهم من بني هاشم» ولم يكن الغلام وحده الذي رفعه الله إليه بل إدريس النبي عليه السلام أيضاً رفعه الله إليه وكذلك عيسى عليه السلام .

فاطمة الزهراء عليها السلام في التوراة والإنجيل:

إن فاطمة سيدة نساء العالمين، البضعة النبوية، أم أبيها بنت سيد الخلق محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشية الهاشمية، أم الحسنين. وزوجها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله، أخرج البخاري عن مسور بن مخرمة عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «فاطمة بَضْعَةٌ مني». (صحيح البخاري : ٢٤٨ كتاب بدء الخلق، باب علامات النبوة. وصحيح مسلم ٤ : ١٩٠٥ كتاب فضائل الصحابة، باب ١٥، باب من فضائل فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وآله، ح ٩٩).

وإن السيدة فاطمة الزهراء، إنما كانت وحدها، من دون بنات وأبناء رسول الله صلى الله عليه وآله هي التي كان منها سبطا رسول الله صلى الله عليه وآله، الحسن والحسين أبناء علي بن أبي طالب.

وقد روى الهيثمي في مجمع الزوائد، سنده عن جابر بن عبد الله (الأنصاري) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله «إن الله عز وجل جعل ذرية كل نبي في صلبه، وإن الله تعالى جعل ذريتي في صلب علي بن أبي طالب. (رواه الطبراني، نساب الأشراف ١ / ٤٠٢ – ٤٠٣. تحقيق محمد حمد الله، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٩).

ورواه المتقي الهندي في كنز العمال، والمناوئ في فيض القدير وابن حجر الهيثمي في صواعقه. ورواه الخطيب البغدادي في تاريخه بسنده إلى المنصور بن العباس.

وقد أجمع المسلمون على أن سبطي رسول الله ﷺ الإمام الحسن والإمام الحسين، أبناء السيدة فاطمة الزهراء من الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وذريتهما رضوان الله عليهم هم ذرية النبي ﷺ [(١)].

وإن النبي ﷺ: إنما كان يدعو الحسن والحسين ابنيه، فيقول ﷺ عن الحسن: (إن ابني هذا سيد).

وروى الإمام أحمد والحاكم وأبو نعيم والطبراني. أن النبي ﷺ قال: (حسين مني وأنا من حسين، أحب الله من أحب حسيناً، حسين سبط من الأسباط).

انظر: صحيح البخاري ٤ / ٢٤٩، ابن حنبل، فضائل الصحابة ٢ / ٧٦١ – ٧٧٢.

سند الإمام أحمد ٤ / ١٧٢، ٥ / ٣٧، المستدرك للحاكم ٣ / ١٧٧، كنز العمال ٧ / ١٠٧.

صحيح مسلم ١٥ / ١٧٥ – ١٧٦.



نجد في سفر المزامير (٤٥ / ١٧):

((תַּחַת אֲבֹתֶיךָ, יִהְיוּ בָנֶיךָ; תְּשִׁיתֵמוֹ לְשָׂרִים, בְּכָל-הָאָרֶץ. אַזְכִּירָה שִׁמְךָ, בְּכָל-דֹּר וָדֹר; עַל-כֵּן עַמִּים יְהוֹדוּךָ, לְעֹלָם וָעֶד))

(ليكون لك أولاد يخلفون آباءك ونجعلهم أمراء في كل البلاد، وأنا أخلد ذكراك في كل الأجيال، لذلك تحمدك الشعوب إلى أبد الآبدين)

كلمة מלך = ملك، والملك هو الله، كذلك تعني المسيح كنية للمنقذ المؤمل من نسل داود الملك الذي سيظهر في آخر الزمان وينقذهم.

والملك هو النبي، ففي العهد القديم نجد في سفري الملوك الأول والملوك الثاني بجزئيهما هي الأنبياء الأوائل والأنبياء الأواخر[٢] في الآرامية מלכא وفي السريانية (ملكا)[٣].

وكلمة שר تعني الوزير، الخليفة، الحاكم، الأمير، كنية للشريف رجل رفيع المستوى[٤].

ونجد الفعل היה (كان) فعل ماض ولكنه في هذه الفقرة جاء فعل مستقبل יהיו مضافاً له واو الجماعة أي سيكون لك، فيكون لك ، سيكونون.

فللرسول الكريم أئمة أو أمراء يحكمون في الأرض إلى أبد الآبدين فهنا الزهراء عليها السلام هي حلقة الوصل والقاعدة الأساسية في نسل أولادها الأمراء والخلفاء في الأرض.

ففي سورة النور (آية ٥٥):

﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور/ ٥٥).

وفي سورة الأنبياء (آية ١٠٥):

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء/ ١٠٥).

وفي سورة القصص (آية ٥):

﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص/ ٥).

نلاحظ أن الأفعال في صيغة الاستقبال أيضاً.

وفي المزمور (٦١ : ٦ – ٩):

(כִּי-אַתָּה אֱלֹהִים, שָׁמַעְתָּ לִנְדָרָי; נָתַתָּ יְרֻשַּׁת, יִרְאֵי שְׁמֶךָ, יָמִים עַל-יְמֵי-מֶלֶךְ תּוֹסִיף; שְׁנוֹתָיו, כְּמוֹ-דֹר וָדֹר, יֵשֵׁב עוֹלָם, לִפְנֵי אֱלֹהִים; חֶסֶד וֶאֱמֶת, מַן יִנְצְרֻהוּ, כֵּן אֲזַמְּרָה שִׁמְךָ לָעַד-- לְשַׁלְּמִי נְדָרַי, יוֹם יוֹם)

(أعطيت نصيباً لمن يخافون اسمك. طول عمر الملك ومد في أيامه إلى أجيال كثيرة، يبقى على عرشه أمام الله إلى الأبد. واحفظه برحمتك وأمانيتك اسبح اسمك دائماً وأوفي نذوري يوماً بعد يوم).

إن الفعل ירש ورث، يرث من خلف، انتقل إليه بالوراثة الــ، استولى، امتلك[٥].

والفعل ירא وجل، متهيب، خاشع، في قلبه رهبة الله، راسخ الإيمان[٦]. وجاء الفعل في صيغة الجمع المضاف للمستقبل.

أما الفعل תוסף نظيف، تزيد، أصل الفعل יסף زاد، أضاف، أكثر. انظر שגיב، עמ' ٦٩٠.

وجاء الفعل תוסף في صيغة المستقبل أيضاً.

أما الفعل ישב أي ستجلسه على عرشه إلى الأبد، أصل الفعل ישב جلس، مكث، استقر، سكن[٧].



والفعل ינצרהו واحفظه، فعل في صيغة المستقبل وأصل الفعل נצר صان، حفظ، حرس[8].

من الذي سيبقى إلى أبد الآبدين؟ ومن هو الذي سيخلد اسمه إلى النهاية.

جميع الأنبياء والرسل جاؤوا لأممهم أما الرسول الكريم صلى الله عليه وآله فقد جاء لجميع الأمم. وأي دين سيبقى إلى المنتهى. ولكل دين منقذ ومخلص فعند اليهود המשיח وعند النصارى ישוע المنقذ وهو المسيح عليه السلام أما عند المسلمين فهناك منقذ ومخلص وهو القائم من آل محمد صلى الله عليه وآله.

המשיח المنقذ أو المخلص المنتظر الذي سيأتي يوم القيامة لينقذ العالم من شروره حسب التقاليد اليهودية يقابله المهدي عند المسلمين.

وعندهم המשיח בן דוד المنقذ ابن داود: كناية عن المخلص المرتقب الذي سيأتي لينقذ شعب إسرائيل وهو المنقذ الحقيقي حسب الأساطير اليهودية. ينظر דוד שגיב، עמ'١٠٩٠.

ونلاحظ الترجمة بأن الله سيعطي نصيباً أو ملكاً للذين يخافونه والأفعال في صيغة الاستقبال والجمع.

فالرسول الكريم صلى الله عليه وآله له اثنا عشر خليفة جاء في صحيح البخاري ٤ / ١٧٥ طبعة مصر. قال صلى الله عليه وآله إن الخلفاء في أمتي اثنا عشر خليفة هادون مهديون"

انظر صحيح مسلم ج٢ ص/ ١٩١ طبعة مصر ١٣٤٨هـ والترمذي ج٢/ ٤٥ طبعة دلهي، وانظر سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي في ينابيع المودة ج٣، ص١٠٥ منشورات العرفان. كذلك عهد إلينا رسول الله صلى الله عليه وآله أنه يكون بعده اثنا عشر خليفة



عدد نقباء بني إسرائيل.

حدثني محمد بن المثنى شعبة عن عبد الملك عن النبي صلى الله عليه وآله: "يكون اثنا عشر أميراً... كلهم من قريش".

وقال أيضا صلى الله عليه وآله: "يكون بعدي اثنا عشر خليفة كلهم من بني هاشم" ينابيع المودة ج٣، ص١٠٤.

ينظر صحيح البخاري، شرح فتح الباري، الأحكام، باب الاستخلاف، تحقيق محمد أحمد عيسى، مكتبة الرحاب، القاهرة ط١، ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ ج٣، ص٤٦٤.

أما في الإنجيل فنجد في رؤيا يوحنا (١٢ : ١ – ٧):

(אוֹת גָּדוֹל נִרְאָה בַּשָּׁמַיִם: אִשָּׁה אֲשֶׁר הַשֶּׁמֶשׁ לְבֻשָׁהּ, הַיָּרֵחַ תַּחַת רַגְלֶיהָ וְעַל רֹאשָׁהּ עֲטֶרֶת שֶׁל שְׁנֵים עָשָׂר כּוֹכָבִים: הָרָה הִיא וְזוֹעֶקֶת מִכְּאֵבִים וְצִירֵי לֵדָה גַּם אוֹת אַחֵר נִרְאָה בַּשָּׁמַיִם: וְהִנֵּה תַּנִּין גָּדוֹל אָדֹם כָּאֵשׁ, שִׁבְעָה רָאשִׁים לוֹ וְעֶשֶׂר קְרָנַיִם, עַל רֹאשָׁיו שִׁבְעָה כְּתָרִים, וּזְנָבוֹ סָחַב שְׁלִישׁ מִכּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְהִשְׁלִיכָם אַרְצָה. וְהַתַּנִּין עָמַד לִפְנֵי הָאִשָּׁה הַקְּרוֹבָה לָלֶדֶת כְּדֵי לִבְלֹעַ אֶת בְּנָהּ בְּעֵת הַלֵּדָה. לְאַחַר שֶׁיָּלְדָה בֵּן זָכָר אֲשֶׁר עָתִיד לִרְעוֹת אֶת כָּל הַגּוֹיִם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל, נֶחְטַף בְּנָהּ אֶל הָאֱלֹהִים וְאֶל כִּסְאוֹ, וְהָאִשָּׁה בָּרְחָה לַמִּדְבָּר אֲשֶׁר שָׁם הוּכַן לָהּ מָקוֹם מֵאֵת הָאֱלֹהִים כְּדֵי שֶׁיְּכַלְכְּלוּהָ שָׁם אֶלֶף וּמָאתַיִם וְשִׁשִּׁים יוֹם)

«وظهرتْ في السماءِ آيةٌ عظيمةٌ: امرأةٌ ملتحفةٌ بالشمسِ، والقمرُ تحتَ قدمَيها، وعلى رأسِها تاجٌ مِن اثني عشرَ نجماً. وهي حُبلى وعلى وشكِ أنْ تلدَ، فصرختْ مِن الوجعِ. وظهرتْ في السماءِ آيةٌ أخرى، تنينٌ أحمرُ ضخمٌ جداً، لهُ سبعةُ رؤوسٍ وعشرةُ قرون، وعلى رؤوسهِ سبعةُ تيجان. وسحَبَ بذيلهِ ثُلُثَ نجومِ السماءِ، ورمَاها إلى الأرضِ. ثمّ وقفَ التنينُ قدام المرأةِ التي على وشكِ أن تلد، لكي يبتلعَ وليدَها بمجردِ

أنْ يُولَد. فولدتْ المرأةُ ولداً ذكراً، هو الذي يحكمُ الأممَ بعصاً مِن حَديد. وخُطِفَ ابنُها هذا إلى اللهِ وإلى عَرْشهِ. أما المرأةُ فهربتْ إلى الصّحْراءِ، حيثُ أعدّ اللهُ لها مكاناً تُعالُ فيهِ مُدةَ ١٢٦٠ يَوماً».

في البدء علينا معرفة التاج في المنام:

ذكر عبد الغني النابلسي في كتابه تعطير الأنام – باب التاء، يدل التاج في المنام على العلم والقرآن والملك وإرغام العدو. وإذا رأت امرأة التاج على رأسها فإنها تتزوج برجل رفيع ذي سلطان وإن كانت حاملاً ولدت غلاماً.

أما التنين فهو يدل على زمان طويل وذلك لطوله، وهو عدو كاتم العداوة له رؤوس كثيرة في فنون الرداءة والشر والسوء فكل رأس من رؤوسه بلية من الشر ونوع من الشر فإذا صارت سبعة رؤوس فليس له نظير في شره وعداوته.(٩)

(نرى تقدير السماء لهذه المرأة أو بعبارة أخرى نرى هنا الأمة في نظر السماء وكما سنرى في أمجادها المستقبلية على أن وقت البركة لم يحن بعد لذا فنفس المرأة في مشهد ألم وضيق وهي حبلى متمخضة ومتوجعة لتلد.

وإن الأمة ستجتاز في الضيقة العظيمة بالمخاض ثم إنّ آلام المخاض تعقبها أفراح الولادة. وهذا ما سوف يحدث مع الأمة في أفراح الملك الألفي)(١٠) .

في هذه الرؤيا إن المرأة هي فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وآله والاثني عشر نجماً هم الأئمة الاثنا عشر.

والرقم اثنا عشر قد خصه الله بخصوصية بالغة وكبيرة الأهمية فنجد أبناء آدم عليه السلام اثني عشر كما جاء في سفر أخبار الأيام الأول (١ : ١ – ٤).

(אָדָם שֵׁת, אֱנוֹשׁ، קֵינָן מַהֲלַלְאֵל، יָרֶד، חֲנוֹךְ מְתוּשֶׁלַח، לָמֶךְ، נֹחַ שֵׁם، חָם וָיָפֶת)



(آدم، شيت، آنوش، قينان، مهلئيل، يارد، إدريس، متوشالح، لامك، نوح، سام، حام، يافث):

ونجد أبناء إسماعيل عليه السلام اثنا عشر أيضاً، ففي سفر التكوين (٢٥ : ١٢ – ١٦)

((וְאֵלֶּה תֹּלְדֹת יִשְׁמָעֵאל בֶּן־אַבְרָהָם אֲשֶׁר יָלְדָה הָגָר הַמִּצְרִית שִׁפְחַת שָׂרָה לְאַבְרָהָם: וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל בִּשְׁמֹתָם לְתוֹלְדֹתָם בְּכֹר יִשְׁמָעֵאל נְבָיֹת וְקֵדָר וְאַדְבְּאֵל וּמִבְשָׂם: וּמִשְׁמָע וְדוּמָה וּמַשָּׂא: חֲדַר וְתֵימָא יְטוּר נָפִישׁ וָקֵדְמָה: אֵלֶּה הֵם בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל וְאֵלֶּה שְׁמֹתָם בְּחַצְרֵיהֶם וּבְטִירֹתָם שְׁנֵים־עָשָׂר נְשִׂיאִם לְאֻמֹּתָם:))

((وَهذِهِ مَواليدُ إِسْماعيلَ بنِ إِبراهيمَ، الذي وَلَدَتهُ هاجَرُ المِصرِيَّةُ جاريَةُ سارَةَ لإِبراهيمَ. وهذِهِ أَسْماءُ بَني إِسْماعيلَ بِأَسْمائِهِم حَسَبَ مَواليدِهِمْ: نَبَايُوتُ بِكْرُ إِسْمَاعِيلَ، وَقِيدَارُ، وَأَدَبْئِيلُ وَمِبْسَامُ وَمِشْمَاعُ وَدُومَةُ وَمَسَّا وَحَدَارُ وَتَيْمَا وَيَطُورُ وَنَافِيشُ وَقِدْمَةُ. هؤُلاَءِ هُم بنُو إِسْماعيلَ، وهذِهِ أَسْماؤُهُم بِدِيارِهِمْ وحُصُونِهِمْ. اثنا عَشَرَ رَئيسًا حَسَبَ قَبائِلِهِم.))

أما أبناء يعقـوب عليه السلام الملقب بإسرائيل أيضاً إثنا عشر رئيساً كما جاء في سفر الخروج (١ : ١):

«וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיְמָה אֵת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ: רְאוּבֵן שִׁמְעוֹן לֵוִי וִיהוּדָה: יִשָּׂשכָר זְבוּלֻן וּבִנְיָמִן: דָּן וְנַפְתָּלִי גָּד וְאָשֵׁר»:

«وهذِهِ أَسْماءُ بَني إِسرائيلَ الَّذينَ جاءُوا إِلى مِصْرَ. مَعَ يَعْقُوبَ جاءَ كُلُّ شخص وَبيتُهُ: رَأُوبَيْنُ وَشِمْعُونُ وَلاَوِي وَيَهُوذَا وَيَسَّاكَرُ وَزَبُولُونُ وَبَنْيَامِينُ وَدَانُ وَنَفْتَالِي وَجَادُ وَأَشِيرُ».

كذلك نقباء بني إسرائيل اثنا عشر، ففي سورة المائدة (آية ١٢):

﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلاَةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنتُم بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاء السَّبِيلِ﴾ (المائدة/ ١٢).

أما وكلاء أو وزراء النبي داود عليه السلام فهم اثنا عشر كما جاء في سفر أخبار الأيام الأول (٢٧ : ٢٥ – ٣١):

(וְעַל אֹצְרוֹת הַמֶּלֶךְ, עַזְמָוֶת בֶּן-עֲדִיאֵל; וְעַל הָאֹצָרוֹת בַּשָּׂדֶה בֶּעָרִים וּבַכְּפָרִים, וּבַמִּגְדָּלוֹת, יְהוֹנָתָן בֶּן-עֻזִּיָּהוּ. וְעַל, עֹשֵׂי מְלֶאכֶת הַשָּׂדֶה, לַעֲבֹדַת, הָאֲדָמָה--עֶזְרִי, בֶּן-כְּלוּב . וְעַל-הַכְּרָמִים--שִׁמְעִי, הָרָמָתִי; וְעַל שֶׁבַּכְּרָמִים לְאֹצְרוֹת הַיַּיִן, זַבְדִּי הַשִּׁפְמִי. וְעַל-הַזֵּיתִים וְהַשִּׁקְמִים אֲשֶׁר בַּשְּׁפֵלָה, בַּעַל חָנָן הַגְּדֵרִי; וְעַל-אֹצְרוֹת הַשֶּׁמֶן, יוֹעָשׁ. וְעַל-הַבָּקָר הָרֹעִים בַּשָּׁרוֹן, שטרי (שִׁרְטַי) הַשָּׁרוֹנִי; וְעַל-הַבָּקָר, בָּעֲמָקִים, שָׁפָט, בֶּן-עַדְלָי. וְעַל-הַגְּמַלִּים--אוֹבִיל, הַיִּשְׁמְעֵלִי; וְעַל-הָאֲתֹנוֹת יֶחְדְּיָהוּ הַמֵּרֹנֹתִי. וְעַל-הַצֹּאן, יָזִיז הַהַגְרִי; כָּל-אֵלֶּה שָׂרֵי הָרְכוּשׁ, אֲשֶׁר לַמֶּלֶךְ דָּוִיד).

(وكان عزمون بن عوئيل الوكيل على مخازن الملك ويوناتان بن عزيا على مخازن الريف والمدن والقرى والحصون. وعزري بن كلوب على عمال الحقول والفلاحين وشمعي الرامي على الكروم. وزبدى الشفمي على العنب ومخازن الخمر. وبعل حنان الجديري على الزيتون والجميز اللذين في السهل ويوعاش على خزائن الزيت وشطراي الشاروني على البقر الذي يرعى في شارون. وشافاط بن عدلاي على البقر الذي في

الأودية. وأدبيل الإسماعيلي على الجمال ويحديا الميرونوتي على الحمير وبازير الهاجري على الغنم كل هؤلاء كانوا وكلاء الملك داود على أملاكه)

وعدد حواري عيسى عليه السلام اثني عشر كما جاء في إنجيل متى (١٠ : ٢ – ٤)

((הוּא קָרָא אֱלָיו אֶת שְׁנֵים עָשָׂר תַּלְמִידָיו וְנָתַן לָהֶם סמכות עַל רוּחוֹת הטמאה לגרש אוֹתָן ולרפא כָּל מַחֲלָה וְכָל מדוה וְאֵלֶּה שְׁמוֹת שְׁנֵים עָשָׂר הַשְּׁלִיחִים : הָרִאשׁוֹן שִׁמְעוֹן המכנה כיפא، אנדרי אָחִיו. יַעֲקֹב בֶּן זבדי וְיוֹחָנָן אָחִיו، פיליפוס וּבר תלמַי תוֹמָא וּמַתַּי הַמּוֹכֵס יַעֲקֹב בֶּן חַלְפַּי ותדַי، שִׁמְעוֹן הקנאי וִיהוּדָה אִישׁ קריות הָאִישׁ שֶׁמָּסַר אוֹתוֹ))

((ثم دعا تلاميذه الاثني عشر وأعطاهم سلطاناً على أرواح نجسة حتى يخرجوها، ويشفوا كل مرض وكل ضعف، وأما أسماء الاثني عشر رسولاً فهي هذه: الأول سمعان الذي يقال له بطرس وأندراوس وأخوه. يعقوب بن زبدي ويوحنا أخوه. فيلبس وبرثوماوس توما، ومتي العشار، يعقوب بن حلفى ولباوس الملقب تداوس سمعان القانوي ويهوذا الأسخربوطي الذي أسلمه))

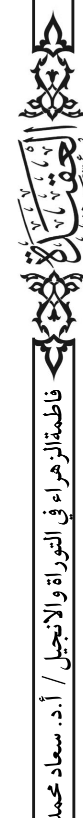
أما الرسول الكريم صلى الله عليه وآله فله اثنا عشر خليفة، قال الرسول صلى الله عليه وآله :

"يكون بعدي اثنا عشر خليفة كلهم من بني هاشم"[١١].

ومن الإعجاز والإعجاب أن كلمة التوحيد اثنا عشر حرفاً، وهي (لا إله إلا الله). وعدد الشهور عند الله اثنا عشر شهراً، كذلك تكررت كلمة (شهر) في القرآن الكريم (١٢) مرة.

وعدد الحروف في عبارة (النبي المصطفى) = ١٢ حرفاً

وعدد الحروف في عبارة (الصادق الأمين) = ١٢ حرفاً



وعدد الحروف في عبارة (علي بن أبي طالب) = ١٢ حرفاً

وعدد الحروف في عبارة (فاطمة الزهراء) = ١٢ حرفاً

كذلك أسماء الفلك الجارية = ١٢ حرفاً

وعن الإمام زين العابدين عليه السلام: (نحن الفلك الجارية في اللجج الغامرة يأمن من ركبها ويغرق من تركها) (ينابيع المودة لابن قندوز الحنفي ١ / ٧٦ / ١٢ و ٣ / ٣٥٩.

فالوليد هنا محمد بن الحسن الذي رفعه الله إلى عرشه وأبقاه كما أبقى الله عز وجل النبي إدريس عليه السلام ففي سورة مريم (الآيات ٥٦ – ٥٧):

﴿**وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا**﴾ (مريم/ ٥٦)، ﴿**وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا**﴾ (مريم/ ٥٧).

وذكر العهد القديم في سفر التكوين (٥ : ٢١ – ٢٥) بأن إدريس رفعه الله إليه:

((וַיְחִי חֲנוֹ חָמֵשׁ וְשִׁשִּׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־מְתוּשָׁלַח. וַיִּתְהַלֵּךְ חֲנוֹ אֶת־הָאֱלֹהִים אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־מְתוּשֶׁלַח שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת. וַיְהִי כָּל־יְמֵי חֲנוֹ חָמֵשׁ וְשִׁשִּׁים שָׁנָה וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה. וַיִּתְהַלֵּךְ חֲנוֹ אֶת־הָאֱלֹהִים וְאֵינֶנּוּ כִּי־לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים.))

(ولما كان عمر إدريس خمساً وستين سنة أنجب متوشالح، وعاش أخنوخ خمساً وستين سنة وولد متوشالح وسار أخنوخ مع الله بعد ما ولد متوشالح ثلاثمائة سنة. وولد بنين وبنات. وكانت كل أيام أخنوخ ثلاثمائة وخمساً وستين سنة، وسار أخنوخ مع الله ولم يوجد لأن الله أخذه).

وفي إنجيل برنابا (٥٢ : ١٥ – ٢٠):

(But I shall return towards the end and with me shall come Enoch and Elijah and we will testify against the wicked, whose end shall be accursed and having thus spoken Jesus shed tears. Whereat his disciples wept a lord and lifted their voices saying: Pardon, O Lord God and have mercy on thy innocent servant, Jesus answered: Amen, Amen)(12).

(ولكني سأعود قبيل النهاية وسيأتي معي أخنوخ وإيليا ونشهد على الأشرار الذين ستكون آخرتهم ملعونة، وبعد أن تكلم يسوع هكذا أذرف الدموع فبكى تلاميذه بصوت عال ورفعوا أصواتهم قائلين: اصفح أيها الرب الإله وارحم خادمك البريء. فأجاب يسوع: "آمين آمين")(١٣).

كذلك النبي عيسى عليه السلام ذكره القرآن الكريم في سورة النساء (الآيات ١٥٧ – ١٥٨):

﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (النساء/ ١٥٧)، **﴿بَل رَّفَعَهُ اللّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾** (النساء/ ١٥٨).

فالوليد هنا هو محمد بن الحسن الذي رفعه الله وأنجاه من كيد الكائدين والذي سيظهره الله في آخر الزمان.

وقد جاء في سنن أبي داود (٤ : ١٠٤) ج٤ ٤٢٨ وسنن ابن ماجه ٢ : ١٣٦٨ باب ٣٤ : ٢ ٤٠٨٦، وصواعق ابن حجر ١٤١ باب١١، الفصل ١، وكنز العمال ١٤ : ٢٦٤، ج ٢ ٣٨٦٦ قال رسول الله صلى الله عليه وآله "المهدي من عترتي من ولد فاطمة".

أما الرقم ١٢٦٠ فهو يعني القيمة العددية المركبة لاسم محمد بن الحسن عليه السلام. فنجد الإمام الثاني عشر هو المهدي الذي بشرت به التوراة والإنجيل.



ففي سفر إشعيا (١١ : ٢ – ١٠):

«וְיָצָא חֹטֶר מִגֵּזַע יִשָׁי וְנֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו יִפְרֶה. וְנָחָה עָלָיו רוּחַ יְהוָה רוּחַ חָכְמָה וּבִינָה רוּחַ עֵצָה וּגְבוּרָה רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת יְהוָה׃ וַהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת יְהוָה וְלֹא־לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוֹט וְלֹא־לְמִשְׁמַע אָזְנָיו יוֹכִיחַ׃ וְשָׁפַט בְּצֶדֶק דַּלִּים וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעַנְוֵי־אָרֶץ וְהִכָּה־אֶרֶץ בְּשֵׁבֶט פִּיו וּבְרוּחַ שְׂפָתָיו יָמִית רָשָׁע׃ וְהָיָה צֶדֶק אֵזוֹר מָתְנָיו וְהָאֱמוּנָה אֵזוֹר חֲלָצָיו׃ וְגָר זְאֵב עִם־כֶּבֶשׂ וְנָמֵר עִם־גְּדִי יִרְבָּץ וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם׃ וּפָרָה וָדֹב תִּרְעֶינָה יַחְדָּו יִרְבְּצוּ יַלְדֵיהֶן וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יֹאכַל־תֶּבֶן׃ וְשִׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל־חֻר פָּתֶן וְעַל מְאוּרַת צִפְעוֹנִי גָּמוּל יָדוֹ הָדָה׃ לֹא־יָרֵעוּ וְלֹא־יַשְׁחִיתוּ בְּכָל־הַר קָדְשִׁי׃ כִּי־מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת־יְהוָה כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים׃ וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא שֹׁרֶשׁ יִשַׁי אֲשֶׁר עֹמֵד לְנֵס עַמִּים אֵלָיו גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ וְהָיְתָה מְנֻחָתוֹ כָּבוֹד»:

«ويَطلعُ فرعٌ مِنْ ساقِ يَسّى، ويَنمُو غُصنٌ مِنْ جُذورهِ. يَحِلُ عَليهِ رُوحُ اللهِ، رُوح الحكمةِ والفهمِ، رُوحُ المشُورةِ والقُوة، رُوحُ المعرفةِ ومَخافةِ اللهِ. فيفرحُ بمخافةِ اللهِ. ولا يَقضِي بحسبِ ما يَراه بعينيهِ، ولا يَحكمُ بحسبِ ما يَسمعُهُ بأذنيهِ. إنّما يَقضِي للفقراءِ بالعدْلِ، ويَحكمُ لمساكينِ الأرضِ بالإنصافِ. يُعاقبُ الناسَ بأمرٍ مِنْ فمهِ، وبنفخةٍ مِنْ شفتيهِ يَقتلُ الأشرارَ. يُقوّيهِ الصّلاحُ والأمانةُ كحزامٍ حَولَ وسطهِ. فيَسكنُ الذئبُ معَ الحَمَلِ، ويَرقدُ النمرُ معَ الجدي، ويَأكلُ العجلُ معَ الشبلِ، وصبيٌ صغيرٌ يَقودُها. وترعى البقرةُ مع الدبةِ، وترقدُ أولادهما معاً. والأسدُ يأكلُ التبنَ كالثورِ. ويَلعبُ الصغيرُ على جُحرِ الأفعى، ويمدُ الطفلُ يَدهُ في وكرِ الثعبانِ، لا أحدٌ يؤذي، ولا أحدٌ يضرُ في كُلّ جبلِي المُقدّس. لأنّ الأرضَ تمتلئ مِنْ معرفةِ اللهِ كما تغمُرُ المياهُ البحرَ. في ذلك الوقتِ يكوُن سَليلُ يَسّى رايةً تلتفُ الشعوبُ حَولها، ويَكُونُ مَسكنهُ عَظيماً».

أما في الإنجيل فنجده في إنجيل متى (٢٤ : ٢٩ – ٣٢):

מיד אחרי צרת הימים ההם תחשך השמש והירח לא יגיה אורו הכוכבים ידלו מן השמים וכחות השמים יזדעזעו אז יראה אות בן האדם בשמים ואז יספדו כל מגדחות הארץ ויראו את בן האדם בא עם ענני השמים בגבורה ובכבוד רב והוא ישלח את מלכיו בשודר גדול ויקבצו את בחיריו מארבע הרוחות מקצות השמים עד קצותם.

«وفي الحال بعد ضيق تلك الأيام ستظلم الشمس، والقمر لا يضيء، والنجوم ستسقط من السماء، والأجرام السماوية ترتج، وفي ذلك الوقت تظهر في السماء آية إنسان ذو روح إنسانية فتنتحب كل شعوب الأرض ويراه الناس آتياً على سحاب السماء بكل عزة وجلال، ويرسل ملائكته ومعهم بوق عظيم فيجمعون الذين اختارهم من الشرق والغرب والشمال والجنوب من كل مكان تحت السماء».

ذكر محسن الأمين:

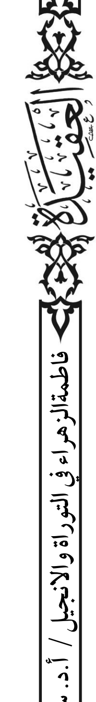
(فينادي المنادي باسمه وأمره من السماء حتى يسمعه أهل الأرض كلهم ثم يأتي الكوفة).

وعبر عنه بالنداء والبصيحة وبالفزعة ورواه المنصور الدوانيفي عن الباقر عليه السلام قال: "لا بد من مناد ينادي من السماء باسم رجل من ولد فاطمة عليها السلام .. ويبكي عليه أهل السماء وأهل الأرض كأني بهم أسر ما يكونون وقد نودوا نداء أسمعه من بعد كما يسمعه من قرب يكون رحمة للمؤمنين وعذاباً على الكافرين...

بصوت يسمعه من بالمشرق والمغرب وأهل الأرض كلهم كل قوم بلسانهم وهي صيحة جبرائيل عليه السلام (١٤).

בן האדם ترجمها المترجم (الذي صار بشراً)

بينما نجدها في قاموس דוד שגיב، עמ' ١٨٦.



בן האדם = إنسان ذو روح إنسانية، إنسان نجيب

אז יראה אות בן־האדם ترجمها المترجم

(وفي ذلك الوقت تظهر في السماء آية الذي صار بشراً)

بينما ترجمتها تكون

(حينئذ ستظهر آية إنسان ذو روح إنسانية، إنسان نجيب)

ויראו وسيراه

בגבורה ובכבוד רב = بعزة وجلال كبير.

جاءت الأفعال في صيغة المستقبل مما يؤكد قولنا بظهور القائم مستقبلاً.

مثلاً الفعل תחשך ستظلم أو تظلم

יגיה يضيء

יפלו سيسقط

יזדעזעו ترتج

אז יראה حينئذ ستظهر

ואז יספדו حينئذ تنتحب

ויראו ويراه

ישלח سيرسل

ויקבצו ويجمعون

وفي إنجيل متي (٢٤ : ١٤) هذه الفقرة كما هي مترجمة في العهد الجديد

«ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين (ولكن لكثرة الإثم) تبرد محبة الكثيرين ولكن الذي (يصبر) إلى المنتهى فهذا يخلص (ويـكرز) ببشارة الملكوت هذه في كل (المسكونة) شهادة لجميع الأمم ثم يأتي المنتهى».

وهذه ترجمة النص:

«ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين (وبسبب كثرة الفجور) تبرد محبة الكثيرين ولكن (المتمسك بموقفه) حتى النهاية (سينجو) وهذه بشارة الملكوت التي (سيُنادي أو يُعلن) عنها في كل (العالم) شهادة لجميع الأمم ثم تأتي النهاية».

الكلمة العبرية מחזיק מעמד : לא התמוטט ثابت، متمسك.

والكلمة الثانية יִוָּשֵׁעַ فقد. ترجمها المترجم (يَخلُص).

ولكن الفعل على وزن (נפעל، עתיד) (إنْفَعَلَ، للمستقبل).

נוֹשַׁע = הִצִּיל أنقذ. والفعل (יִוָּשֵׁעַ) سيُخلّص أو سينجو.

ولم يترجم الكلمة (يكرز) وضعها كما هي، ففي العبرية (כָּרַז)

والفعل (כָּרַז) = أعلن، صرح بصوت

הודיע בקול : פרסם

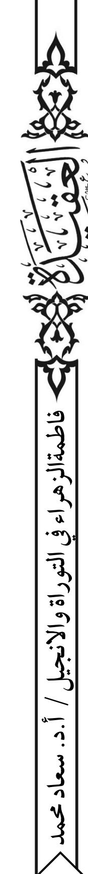
הִשְׁמִיעַ ברבים : أسمع الجمع

כְּרָזָה : מודעה גדולה إعلان كبير

ينظر אבן שושן، המילון העברי המרוכז، ירושלים، ١٩٧٢، עמ' ٣٠٦.

كذلك كلمة (העולם العالم) فقد ترجمها المترجم (المسكونة).

عن ابن عمر قال: «يخرج في آخر الزمان رجل من ولدي، اسمه كاسمي وكنيته ككنيتي، يملئ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً فذلك هو المهدي». (تذكرة الخواص: ٢٦٣ وعقد الدرر: ٤٣، باب ١، ومنهاج السنة، ابن تيمية ٤ : ٨٦ – ٨٧[١٥]).



نتائج البحث

١- إن فاطمة الزهراء عليها السلام البضعة النبوية، أم أبيها الوحيدة لأبيها حيث قالت في خطبتها بعد وفاة أبيها صلى الله عليه وآله: "إني فاطمة وأبي محمد أن تعزوه تجدوه أبي دون نسائكم.

٢- أجمع المسلمون على أن سبطي رسول الله صلى الله عليه وآله الإمام الحسن والإمام الحسين أبناء السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام من الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وذريتهما هم ذرية النبي صلى الله عليه وآله.

٣- إن الآيات التوراتية جاءت موضحة أبناء الملك أو النبي الذين سيخلفونه في الحكم من بعده إلى أبد الآبدين.

٤- كل الأنبياء والرسل جاؤوا لأممهم، إلا رسول الله محمد صلى الله عليه وآله فقد جاء لجميع الأمم.

٥- صيغة الأفعال التي جاءت في التوراة هي صيغة الاستقبال مضافاً إليها واو الجماعة أي سيكونون من بعدك أو نجعلهم أو أخلد ذكرك، تحمدك الشعوب إلى أبد الآبدين. واحفظه، يبقى على عرشه، تزيد أو تضيف على عمره، يخافون اسمك... ستجلسه على عرشه إلى الأبد وغيرها من الأفعال.

٦- إن السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام هي حلقة الوصل بين أبيها صلى الله عليه وآله وخلفائه الاثني عشر من بعده.

٧- ففي الإنجيل الذي معناه بالعبرية (البشارة) لأنه بشر بقدوم الرسول الكريم صلى الله عليه وآله فنجد في رؤيا يوحنا هذه المرأة المتسربلة بالشمس وتحت قدميها القمر هي سيدتنا فاطمة الزهراء وعلى رأسها تاج من اثني عشر نجماً.

٨- رؤوس التنين السبعة هي بلايا ستواجه خلفاء الرسول من بني أمية وبني العباس وغيرهم.



٩- لولا أن يرفعه الله إلى عرشه لأخذه التنين وكلنا يعرف بأن محمد بن الحسن حي ننتظره كما رفع الله إدريس مكاناً علياً وكذلك الرسول عيسى عليه السلام الذي سيظهر في آخر الزمان مع القائم.

١٠ - وجدت في الإنجيل آيات كثيرة عن محمد بن الحسن وكيفية ظهوره بعد كثرة الفساد والفجور وسيظهر على الغمام ويخلص المستضعفين وينقذهم وكيفية جمع أنصاره فوق الغمام من شمال الكرة الأرضية إلى جنوبها ومن شرقها إلى غربها.

١١ - وإن هذا الوليد سوف يحكم الأمم بعصى من حديد.

١٢ - الرقم ١٢٦٠ هو القيمة العددية المركبة لاسم الحاكم الذي سيبقى إلى المنتهى.



*** هوامش البحث ***

(١) انظر: ابن قيم الجوزية، جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، تحقيق طه يوسف شاهين، القاهرة، ١٩٧٢. ص ١٥٠ – ١٥٣.

المستدرك الحاكم ٧ / ١٥٨، الهيثمي مجمع الزوائد ٩ / ١٦٨

فضائل الصحابة لابن حنبل ٢ / ٧٦١ بيروت، ١٩٨٣.

(٢) אבן שושן، המלון העברי המרוכז، ירושלים، ١٩٧٢، עמ' ٣٩٢.

(3) William. Gesenius, Hebrew and English Lexicon of Old Testament. New York, 1979, p.573.

(٤) אבן שושן، שם، עמ' ٧٤٠.

(٥) דוד שגיב، מילון עברי – ערבי، ירושלים، עמ' ٧٠٧.

(٦) שם، עמ' ٧٠٢.

(٧) אבן שושן، שם، עמ' ٢٨٠.

(٨) דוד שגיב، שם، עמ' ١١٨٨.

(٩) عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تفسير الأحلام، باب التاء.

وينظر: Wikipedia: http/ ww. Yout ube. Com

(10) http/ www. Baytallah. Com/ revelation/ rev 06 htm

(١١) صحيح البخاري، شرح فتح الباري، الأحكام، باب الاستخلاف، تحقيق: محمد أحمد عيسى، مكتبة الرحاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧، ١٤٢٨هـ ج٣، ص٤٦٤.

(12) The Gospel of Barnabas.

(١٣) خليل سعادة، إنجيل برنابا، ترجمة من الانكليزية، الأزهر، ١٩٠٧.

(١٤) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٤ القسم الثالث، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص١١٧، ١٣٧، ١٣٨.

(١٥) الإمام المهدي في روايات أهل السنة، المجمع العالمي لأهل البيت، ط ٢، ١٤٢٦هـ، ص ٣٩.



* مصـــادر البحث *

- **المصادر العربية:**

١- القرآن الكريم.

٢- كتاب العهد القديم والعهد الجديد.

٣- ابن قيم الجوزية، جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، تحقيق طه يوسف شاهين، القاهرة، ١٩٧٢.

٤- الإمام المهدي في روايات أهل السنة، المجمع العالمي لأهل البيت، ط ٢، ١٤٢٦هـ.

٥- الحافظ زكي الدين عبد العظيم المنذري، مختصر صحيح مسلم ٢٠٦، ٢٦١هـ، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨.

٦- الطبراني، أنساب الأشراف ١ / ٤٠٢ – ٤٠٣. تحقيق محمد حمد الله، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٩.

٧- المستدرك الحاكم، ٣ / ١٥٨، الهيثمي، مجمع الزوائد ٩ / ١٦٨، فضائل الصحابة لابن حنبل ٢ – ٧٦١ بيروت، ١٩٨٣.

٨- خليل سعادة، إنجيل برنابا، ترجمة من الانكليزية، الأزهر، ١٩٠٧.

٩- صحيح البخاري، شرح فتح الباري، الأحكام، باب الاستخلاف، تحقيق: محمد أحمد عيسى، مكتبة الرحاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧، ١٤٢٨هـ ج٣.

١٠- عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تفسير الأحلام، باب التاء.

١١- محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٤ القسم الثالث، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

- **المصادر العبرية:**

١- אברהם אבן שושן، המילון העברי המרוכז، ירושלים، ١٩٧٢.

٢- דוד שגיב، מילון עברי – ערבי، ירושלים.

٣- (תורה، נביאים، וכתובים). ירושלים، ١٩٧٢.

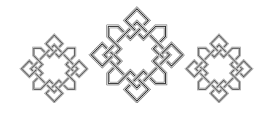
- **المصادر الأجنبية:**

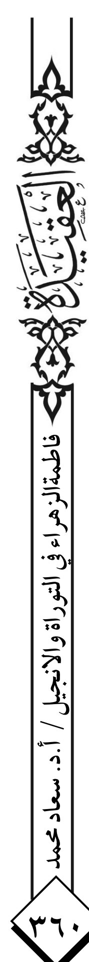
1- William. Gesenius, Hebrew and English Lexicon of Old Testament. New York, 1979.

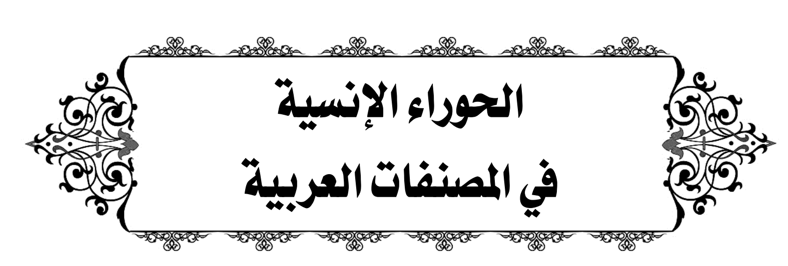
- **مصادر الإنترنت:**

2- Wikipedia: http/ ww. Yout ube. Com

3- http/ www. Baytallah. Com/ revelation/ rev 06 htm







الحوراء الإنسية في المصنفات العربية

دراسة في الفكر التأليفي

الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء مثلا

■ أ.د. محمد محمود زوين



الحمد لله الذي جعل طاعة أوليائه نظاماً لخلقه، وإمامة أصفيائه أمناً لعباده، فهم الوسيلة إليه وخاصته ومحلّ قدسه وحجّة غيبه وورثة كتابه، وصلى الله على محمد نبيّه وأمينه على الوحي وعلى آله سفينة النجاة وعين الحياة..

توطئة :

تقوم هذه الدراسة على لتستكشف ابعاد التصنيف والتأليف فكراً حول آل محمد صلى الله عليه وآله عموماً والزهراء الصدّيقة الشهيدة عليها السلام على وجه الخصوص بعد ان اختار البحث عينة من المؤلفات تجاوزت الماءتين من الكتب المودعة في خزانه مكتبة الروضة الحيدرية، ووقف عند أهمّ ما كتب وصدر عن الصديقة الطاهرة وهو كتاب (الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء) لمؤلفها إسماعيل الأنصاري الزنجاني.

إنّ معرفة الصديقة الطاهرة عليها السلام من مصادرها الالهية الوحيانية والسننية كان من اهم مدارات الفكر التأليفي المتعامل مع مقامها وسيرتها، ومالها من ارتباط مع

عصرها، فضلاً عما كان من نتاج وآثار تلك البيئة التي صادرت حقوقها وتعدت على مقامها حتى مضت عنا شهيدة وشاهدة صادقة مصدقة بكل ما اظهرت من حراك في الدفاع عن الرسالة والإمامة لتكون أول الذابين عنهما والمستشهدين في سبيلهما بعد النبي صلى الله عليه وآله، حاولت هذه الوريقات بيان فكرة البتول الطاهرة وتجسدها في صفحات الكتب، و صفحات القلوب والألباب وانعكاسها فكراً عقدياً تأريخياً...

أهل البيت عليهم السلام في مدارات التأليف والتصنيف :

تعاهدت الأقلام والأفكار أهل البيت عليهم السلام في التأليف والتصنيف منذ خمسة عشر قرناً، وتعاهدت القلوب والألباب ولايتهم ومحبتهم في العوالم الأخرى التي لا يعلم حقائق أمدها وكيفيتها إلا الله تعالى.

ولم تكن تجليات مقاماتهم الإلهية في هذا العالم إلا مثالا أو تأويلاً للعوالم الأخرى على نحو من المراتب المتناسبة معها.

ولعلّي لا ابتعد عن الحقيقة ـ وإن رأى بعضهم ذلك مجازاً ـ حينما أقول ان فكراً ولائيّاً، وشغفاً فطريّاً، وإخلاصاً عمليّاً جسّدهُ العقل الفعلي ـ كلٌّ بحسبه ـ في التأليف والتصنيف في أهل البيت عليهم السلام كان صورة حيّة لما قبل ذلك.

ولو طالعت المسألة من زاوية أخرى تلتمس مصداقها في تراث أهل البيت عليهم السلام الذي وصلنا اليوم وتمثّل بواقع حيّ بين أيدينا لوجدت أنه يحمل في أبعاده نظرة كونيّة جاءت عبر سُنّة أسست لمشروع حضاري إنساني مصدره وقاعدته السماء، وطريقه بيان مرادات كتبها الإلهية وشرائعها المقدّسة، فيتكامل معها ويعضّدها بمثال واقعي تطبيقي موضوعي لا ينبت أبداً عما قبله من الرسالات، وهو في الوقت ذاته لبُّ الرسالة الإسلاميّة وهويتها الإنسانيّة الحضاريّة التي نفتقد توظيفها في عالما اليوم.

وبعبارة أخرى يمكن القول إن تأملاً عقلانيّاً بما يحمله تراث آل محمد صلى الله عليه وآله كمّاً



ونوعاً من رؤية كونيّة للوجود والحياة، والإنسان يمثّل ميراثاً يعزُّ وجوده في هذا العالم لشموليته وعمقه فضلاً عن تأصيله وتأسيسه لمبادئ التعايش الإنساني الحضاري بين الناس سواءً كان ذلك في تجارب حياتية أو نصوص وأحاديث روائيّة أو وقائع ومواقف تاريخيّة أو غير ذلك مما يعدُّ بمثابة السنّة في (القول والفعل والتقرير) ولها في أبعاد التحقيق والتثبت إجرائيات ليست محلّها في هذا المقام.

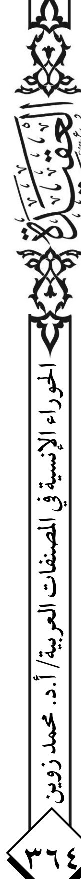
ولعلّ النظر المدقّق في كيفية تعامل الفكر الإسلامي، ولا سيما الفكر التأليفي والتصنيفي مع هذا الميراث الإلهي النبوي الرسالي لم يكن أبداً بالمستوى المتناسب لا من جهة هذا الميراث أو من جانب هذا الفكر، وكأنك تجد مصداق ذلك في أن المصنفات حول هذا الميراث لا تتناسب عدداً أو نوعاً مع فرادته وعمقه وشموليته إلا ما ندر، ولا يمكن بأي حال من الأحوال إنكار علّة ذلك وأسبابه سواءً كانت السياسيّة أو المذهبيّة الطائفيّة... إلخ هذا من جهة، ومن أخرى إنّ توظيف هذا الميراث والاستفادة العلميّة منه من جانب الفكر الإسلامي على المستوى العملي والعلمي كان أقل مدى، وأضعف شأناً وكأننا أمام حالة تُوضّح تسويراً عازلاً لتراث آل محمد صلى الله عليه وآله وإبعاده عن ساحة الفكر والحياة وكأنه متخصصٌ بجهة الإماميّة من دون غيرهم من المسلمين أو من جهة من يعتقد بأهميته ورساليته من دون غيرهم ممن يثيرون عليه الشبهات والاتهامات والتخرصات، وواقع الأمر ان من يحاول تسوير الفكر وغلق حلقاته إنما يعزل فكره ويحكم غلق أفكاره على نفسه وتحجره أمام ما يعتقد، وقصوره أمام الآخر في حركية فكره وحرية اعتقاده وعمله الموصل إلى الغاية من دون قيد سوى الدلائل والبراهين(١).

ولك أن تأخذ على ما ذكرت مثالا في أي اتجاه تصنيفي عند المسلمين وتبحث فيه عن آراء ومقولات أهل البيت عليهم السلام ومدى توظيفها والاستفادة منها في أي جهة أو بُعد تراه مناسباً، وأول ما يتوجه إليه النظر في ذلك ما تعلق بكتاب الله المجيد وما قيل فيه من بيانات تفسيريّة أو قواعد تأسيسيّة لفهمه وبيانه لتعرف مدى وأهميّة ما

قدمه أهل البيت من معطيات علميّة وكيف هجرت، ولمَ ضعف الاعتماد عليها في التفسير بل ندرة اعتمادها وترك التزام تفسيرهم على ما له من مقام مبين يذكر أو يعتمد على الرغم مما له من الاستدلال ووجوه الاحتجاج.

وبإجراء سريع لو تقصيت آراءهم التفسيرية في المصنفات التفسيريّة عند عامة المسلمين حتى القرن العاشر الهجري مثلاً كمّاً ونوعا لتوصلت إلى هامشيّة وضعف الأخذ بها على ما لها من مقام كما أسلفت، ولو ذكرت آراؤهم وقواعدهم التفسيريّة واعتمدت منظومتهم كما هو شأنها ومكانها من كتاب الله تعالى لرأيت مدارات علم التفسير وقواعده وآلياته وما تعلق بأحكامه ودلالاته على غير ماهي موضع إشكال واختلاف وتنازع علمي له آثاره ونتائجه ووطأته المباشرة في الفكر التأليفي من جهة وتجسيده العلمي بين المسلمين في واقعهم من جهة أخرى، ولك أن تتأمل مثلا في قضايا مختلفة في علوم القرآن وتاريخه وتفسيره أمثال فكرة القراءات القرآنية، أو الناسخ والمنسوخ، أو المحكم والمتشابه، أو أسباب النزول ... الخ لنرى كيف كان هجر مقولاتهم التفسيرية وفهمهم القرآني أداة لاعتماد آراء من لاحريجة له بالدين مما يشوّه دلالة النص القرآني أو ما يؤدي به إلى المصداق المعاكس(السلبي) لدلالاته ومراداته وكأننا أمام حالة من الكشف التفسيري لا عن المراد الإلهي من النص بقدر ما يكون كشفاً عن الأهواء والأمزجة الشخصيّة الفرديّة التي تجد متعلقاتها بالحكام والسلطة، هذا مثال لما هو واضح وبيّن في تعامل الفكر التصنيفي والتأليفي القرآني مع تراث آل محمد صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ القرآني، وإذا شئت أن تطبّق مادة ذلك في مجالات الأحكام والعقائد والعلوم والمعارف الدينية كاملة والآداب والتاريخ والسياسة .... الخ لرأيت عجباً عجاباً في التغافل عن تراث يمثل الغنى والسمو بكل معانيها في كل المجالات.

ويا للأسف لقد كان في ترك آل محمد صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ واستبعادهم سياسياً من السلطات وحكام الجور منظومة لها ابعادها الثقافيّة في حرب واستعداء كل مظهر علمي فكري إنساني يتصل بهم فإذا بنا نرى أن ما وصل إلينا من تراثهم عبر شيعتهم ومواليهم جاء



على طبق من دماء حفظت ورسّخت ذكرهم وميراثهم العلمي ببذل النفوس والتضحية بكل شيء، فما وصل إلينا عنهم لا يمثّل كل ماهو واقع في عصورهم فقد تعرض أغلبه وعامته للحرق والاغتيال والتضييع بمختلف الطرق والشواهد على ذلك أكثر من أن تعد، في مقابل هذا ركزت منظومة السلطة السياسية على التصدي الحازم لتراث أهل البيت عليهم السلام وذلك بتنمية روح التعصّب المذهبي الطائفي في اتجاهاته الواسعة في كل المجالات بدءاً من محاولة تشويه وتزييف وانتحال تراث أهل البيت عليهم السلام والوضع في مقابل كل مزيّة وفرادة وحيانية قرآنية أو سننيّة مزيّة أخرى لأعدائهم أو لمن هم دونهم.

جاء في شرح نهج البلاغة «روى أبو الحسن على بن محمد بن ابى سيف المدائني في كتاب (الاحداث) قال كتب معاوية نسخة واحدة الى عماله بعد عام الجماعة أن برئت الذمة ممن روى شيئا من فضل ابى تراب واهل بيته فقامت الخطباء في كل كورة وعلى كل منبر يلعنون عليا ويبرؤن منه ويقعون فيه وفي اهل بيته وكان اشد الناس بلاء حينئذ اهل الكوفة لكثرة من بها من شيعة على عليه السلام فاستعمل عليهم زياد بن سمية وضم إليه البصرة فكان يتتبع الشيعة وهو بهم عارف لأنه كان منهم ايام على عليه السلام فقتلهم تحت كل حجر ومدر واخافهم وقطع الايدي والارجل وسمل العيون وصلبهم على جذوع النخل وطرفهم وشردهم عن العراق فلم يبق بها معروف منهم وكتب معاوية الى عماله في جميع الافاق الا يجيزوا لاحد من شيعة على واهل بيته شهادة وكتب إليهم أن انظروا من قبلكم من شيعة عثمان ومحبيه واهل ولايته والذين يروون فضائله ومناقبه فادنوا مجالسهم وقربوهم واكرموهم واكتبوا لي بكل ما يروى كل رجل منهم واسمه واسم ابيه وعشيرته . ففعلوا ذلك حتى اكثروا في فضائل عثمان ومناقبه لما كان يبعثه إليهم معاوية من الصلات والكساء والحباء والقطائع ويفيضه في العرب منهم والموالي فكثر ذلك في كل مصر وتنافسوا في المنازل والدنيا فليس يجئ احد مردود من الناس عاملا من عمال معاوية فيروى في عثمان فضيله أو منقبه الا كتب

اسمه وقربه وشفعه فلبثوا بذلك حينا . ثم كتب الى عماله أن الحديث في عثمان قد كثر وفشا في كل مصر وفي كل وجه وناحية فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس الى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الاولين ولا تتركوا خبرا يرويه احد من المسلمين في ابى تراب الا وتأتوني بمناقض له في الصحابة فان هذا احب الى واقر لعيني وادحض لحجة ابى تراب وشيعته واشد عليهم من مناقب عثمان وفضله . فقرئت كتبه على الناس فرويت اخبار كثيرة في مناقب الصحابة مفتعلة لا حقيقة لها وجد الناس في رواية ما يجرى هذا المجرى حتى اشادوا بذكر ذلك على المنابر والقى الى معلمي الكتاتيب فعلموا صبيانهم وغلمانهم من ذلك الكثير الواسع حتى رووه وتعلموه كما يتعلمون القرآن وحتى علموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم فلبثوا بذلك ما شاء الله . ثم كتب الى عماله نسخة واحدة الى جميع البلدان انظروا من قامت عليه البينة انه يحب عليا واهل بيته فامحوه من الديوان واسقطوا عطاءه ورزقه وشفع ذلك بنسخة اخرى من اتهمتوه بمولاة هؤلاء القوم فنكلوا به واهدموا داره فلم يكن البلاء اشد ولا اكثر منه بالعراق ولا سيما بالكوفة حتى إن الرجل من شيعة على عليه السلام ليأتيه من يثق به فيدخل بيته فيلقى إليه سره ويخاف من خادمه ومملوكه ولا يحدثه حتى يأخذ عليه الايمان الغليظة ليكتمن عليه فظهر حديث كثير موضوع وبهتان منتشر ومضى على ذلك الفقهاء والقضاة والولاة وكان اعظم الناس في ذلك بلية القراء المراؤن والمستضعفون الذين يظهرون الخشوع والنسك فيفتعلون الاحاديث ليحظوا بذلك عند ولاتهم ويقربوا مجالسهم ويصيبوا به الاموال والضياع والمنازل حتى انتقلت تلك الاخبار والاحاديث الى ايدي الديانين الذين لا يستحلون الكذب والبهتان فقبلوها ورووها وهم يظنون انها حق ولو علموا انها باطلة لما رووها ولا تدينوا بها . فلم يزل الامر كذلك حتى مات الحسن بن على عليه السلام فازداد البلاء والفتنة فلم يبق احد من هذا القبيل الا وهو خائف على دمه أو طريد في الارض . ثم تفاقم الامر بعد قتل الحسين عليه السلام وولى عبد الملك بن مروان فاشتد على الشيعة

وولى عليهم الحجاج بن يوسف فتقرب إليه اهل النسك والصلاح والدين ببغض علي وموالاة اعدائه وموالاة من يدعى من الناس انهم ايضا اعداؤه فاكثروا في الرواية في فضلهم وسوابقهم ومناقبهم واكثروا من الغض من علي عليه السلام و عيبه والطعن فيه والشنان له حتى إن انسانا وقف للحجاج ـ ويقال انه جد الاصمعي عبد الملك بن قريب ـ فصاح به ايها الامير إن اهلي عقوني فسموني عليا وانى فقير بائس وانا الى صلة الامير محتاج فتضاحك له الحجاج وقال للطف ما توسلت به قد وليتك موضع كذا . وقد روى ابن عرفة المعروف بنفطويه وهو من اكابر المحدثين واعلامهم ـ في تاريخه ما يناسب هذا الخبر وقال إن اكثر الاحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في ايام بنى امية تقربا إليهم بما يظنون انهم يرغمون به انوف بنى هاشم) [٢]، فضلاً عن محاولة تحجيم وتقتيل عناصر فاعلية هذا التراث في تلك العصور والعمل بكل قوة على وأدها في مكانها زماناً ومكاناً لكي لا تغادر عصرها أو رجالها ولكن ﴿**يَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ**﴾ [٣] والمحصّلة أننا تلقينا تراثهم أو قل ما نجا من تراثهم كابراً عن كابر بما يظهر ويجذّر منظومة الإمامية وإجرائياتها العلمية المعرفية وكيفياتها في توارث العلوم والمعارف ونقلها من جيل إلى آخر، ومن عصر إلى عصر متطورة ناضجة حيّة فاعلة محفوفة بالتضحيات والفداء، من دون أن يتصوّر أحد أن تراث أهل البيت وما تعلق بهم من فكر تأليفي تصنيفي لشيعتهم ومواليهم كان مدار استهداف السلطات وطواغيت الحكام اقتصر على تلك العصور السالفة دون عصرنا الحديث أو المعاصر فذلك أمر تنكره وتشهد بنقضه حوادث عصرنا الحالي وزمننا هذا بما شاهدناه ونشاهده من تقتيل وإرهاب وتطرف ضدّ مفكرينا وكتبنا وعقائدنا على يد زمر تبنّت فكرة القوم أبناء القوم شكلاً ومضمونا، فإحراق مكتبة الشيخ الطوسي وكرسيّه العلمي في بغداد ليس بمعزل عمّا قبلها من إحراق مكتبات الشيعة الحاضن لتراث أهل البيت عليهم السلام وكذا الأمر لا ينبت عن حرق وتفجير مكتبات النجف الأشرف وقتل علمائها ومفكريها ورجالها.

وعلى الرغم من ذلك فأن ما ألّف وصنّف في خمسة عشر قرناً وأكثر من ثلاثة عقود حول أهل البيت عليهم السلام كان في مداراته الكبرى على يد شيعتهم ومواليهم مقرّين فضلهم ومقامهم بذلك بما نص عليه الوحي وقرره الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، ورسختها السنّة المطهّرة في أبعادها المختلفة، وجرى أقل ذلك بكثير على يد بعض عامة المسلمين(٤).

إن جدولة ما صنف وألــّف في تراث أهل البيت عليهم السلام على الرغم من قلته يمكّن ويقرّب المسافة من فهم معطيات هذا التوجه المتناغم مع تراثهم عليهم السلام فيتعامل معه تعاملاً فكرياً معقلنا كونهم القادة الفعليين للأمة وان لم يلبسوا جلباب السلطة الإلهية الدنيوية التي اغتصبت منهم، وفي هذا الباب يجد الباحث اللبيب في تراثهم مبادئ وقواعد بناء الإنسان فكراً وعملاً، وبناء الدولة وأسس قيامها فضلاً عن نظرة شموليّة لكل أنظمتها وعناصر نموّها وتطوّرها عصرياً في الأبعاد كافة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة ... الخ.

إن استمداد فكرة بناء الإنسان فردا ومجتمعاً وحضارة وطرق تسالمه وتعايشه مع الآخر المغاير أو المتفق، المؤالف أو المخالف كلُّ ذلك جرى بشكل يتدارج فيه الفكر بلحاظ سياقات عصور أهل البيت عليهم السلام وسبل إنضاج الأفكار تبعاً لتناسبها مع تجارب وحاجات كل زمان، وان تخطّت في كثير منها أبعاد زمانها ومكانها لتكون قاعدة إنسانيّة عامة لا ينفلت منها الإنسان أو الزمان أو المكان(٥).

هذا من جهة ومن جهة أخرى تلحظ التفاعل الوجداني العاطفي الذي عماده الشغف بولايتهم وحبهم، وانكار ما تعرضوا له من أذى وتقتيل وترهيب وتطرّف فاق كل التصورات، مقابل ما هو مكنون مخزون من إنسانيتهم ورحمتهم وشفقتهم بالأمة وإن جاهروهم بالنبذ والعصيان والعدوان، هذا الشكل من التفاعل التأليفي التصنيفي مع تراث أهل البيت عليهم السلام شكّل دعامة حقيقية في تجذّر العقيدة بأهل البيت عليهم السلام فكراً ووجداناً.

ولا أستبعد مطلقاً عن الفكر والعقلانية روح ولبّ استشعار مظلوميّة أهل البيت عليهم السلام أزاء العدوان على مقامهم ومكانتهم الرساليّة عاطفياً، فالتفاعل العاطفي في اعتقادي لا تنقطع أسبابه عن الفكر بل العكس عندي أوجه علّة وأعلا عذراً، فسمو المقام والمنزلة وإدراكهما ووعيهما ومعرفتهما معقلنين يؤدي بالنتيجة عند التعرض لها أو التعدي عليهما وهتك حرمتهما إلى الانفجار فكريّاً وعاطفياً وهذا ما جرى مع أهل البيت عليهم السلام حيث ان الاعتقاد بهم عليهم السلام مقاما رساليـّاً وانتجاباً إلهيا لا يُدانى، ومحلاً عقائدياً لا يظاهر أساساً وقاعدة للتفاعل معهم عليهم السلام تأليفياً وتصنيفياً[٦] وحسبنا في هذا المقام مثالا لذلك ما ألف وصنف عن الصديقة الشهيدة فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وآله.

مصادر معرفة الصديقة الشهيدة في الفكر التأليفي:

يستمد الفكر التأليفي صورة الزهراء وهويتها المعرفية من جوانب عديدة أهمها المصدر القرآني وما نزل فيها من آيات الذكر المجيد، وهذه المنزلة الإلهية لا يدانيها فيها حتى من جاء ذكرها في القرآن صريحاً، فمريم ابنة عمران أو آسيّة أو غيرها ممن جاء ذكرهنّ الوحياني أو ممن جاءت الإشارة إليهنّ في القرآن لا يصلن لمقام من كانت في مقامها نوراً إلهياً، ومن أركان آية التطهير والمباهلة والقربى وغيرها[٧].

ولم يغب وجه المماثلة والمشابهة والمقاربة بين التصريح بذكر مريم أبنة عمران والإشارة إلى مقام سيدة النساء عليها السلام قرآنياً في أوساط الفكر التأليفي عن الصديقة الشهيدة[٨] والتصريح أو التلميح قرآنياً لا يلغي التفاضل بينهما وفي ذلك دلالات قرآنية استناداً إلى أدلة ووجوه برهانية أساسها أساليب القرآن في التعبير عن المعاني، ودعوته للتفكير والتدبّر من جهة وبيانات من السنّة المطهّرة أكدت بأنها سيدة نساء العالمين، وما مريم أبنة عمران إلا مثل ضربه الله تعالى لفاطمة عليها السلام في القرآن[٩] من جهة ثانية.

أما المصدر الثاني في رسم معالم صورتها في الفكر التأليفي فهو مقامها في السنة المطهرة وفي هذا المجال نشهد أمراً وخطباً جليلا في وصف خصائص الصديقة الشهيدة عليها السلام بدءاً من وجودها خلقها ووجودها النوري إلى انعقاد نطفتها وخصوصية حملها وولادتها وتسميتها وزواجها إلى علاقتها مع النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام وتحديث الملائكة لها إلى مقامها بين نساء العالمين وافضليتها عليهم إلى شبهها بالنبي ورعاية النبي صلى الله عليه وآله لها وتكنيتها بـ (أم أبيها) وما فيه من دلالة وإشارات عظيمة وكونها الصديقة المعصومة ابنة المعصوم زوجة المعصوم أم المعصومين وهذا لم لن تشترك فيها أو تشابه بها نساء العالمين أجمعين، فهي في فرائد من الرعاية الإلهية والمكانة النبوية الرساليّة ولك أن تنظر في نصوص النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت فيها، وسنتهم الفعلية معها لتصل إلى أنها تمثل مظهراً إليها ملكوتيّاً تجسّد بهيأة إنسانية دنيوية، ولا يظن ظان أن هذه المنزلة وهذا المقام منحصر بهذه الكلمات المعبرة عن السنّة الرساليّة فيها من خصوصيات مذهب دون آخر، أو طائفة من دون أخرى فهذا ما لا سبيل إلى التفكير فيه أو الاستدلال له، فإنك تجد للزهراء الصدّيقة من المنازل والمقامات العاليّة التي روتها السنّة والشيعة وكيف كانت عين رعاية واهتمام النبي صلى الله عليه وآله وآله ولبُّ السنّة المطهرة التي لم يظاهر مقام(١٠) هذا موجز صورة رسمتها السنّة لفاطمة أما تصنيف ما جاءت به من خصوصيات فيحتاج الى مصنفات بيانه كما فعل بعض الباحثين(١١) وسأقف عنده لاحقا.

وأهم ما أريد تأكيده أن الحديث عن مقام الزهراء عليها السلام ومكانتها ومنزلتها لم تكن منحصرة في طائفة أو مذهب أو فئة أو جماعة وإن كان مما يوجب النظر والتأمل أن كثرة التأليف أو قلته يؤشر مقدار الرعاية والتعظيم اللائق بهذه الشخصية الإلهيّة المحاطة بالأنوار القدسيّة.

فالتأليف في فضائلها ومقامها وما جرى عليها كان موضع إجماع المسلمين، ولك أن تنظر التصنيف في ظاهرة الفضائل والمناقب قديما وحديثا أنها كانت بأقلام

المسلمين عامة[١٢] فضلا عن التدوين في الموسوعات الحديثيّة العامة والخاصة، وكل ذلك لا يعني أنها صلوات الله عليها تحظى بمقام واحد عند جميع المسلمين، وبمنزلة خاصة واحدة عند جميع طوائفهم ومذاهبهم فالإجماع على فضائلها ومناقبها عندهم شيء، ومعرفتها حق المعرفة التي تجسّد هذه المناقب والفضائل فكراً عمليّاً مصداقاً موضوعياً شيء آخر.

من هنا انفردت الإمامية والشيعة الجعفرية بعلقة خاصة بالصدّيقة الشهيدة، معالم هذه الصلة الخاصة الفريدة استمدّها الفكر التأليفي الإمامي من مدارات مختلفة منها ما يشتركون به عموما مع المسلمين، ومنها ما لا يلحقهم في تصوّر معرفتها وتقديس منزلتها لاحق فهي صلوات الله عليها قاعدة التقاء الإمامة والنبوة، وهي مظهر النبوة وتجلي الإمامة، وهي اليد التي ذبت عن الرسالة كما ذبت عن الإمامة، هذا التلازم بين النبوة والإمامة في سمو مقامه جسدته الزهراء عليها السلام فهي أمُّ ابيها وأمُّ الأئمة عليهم السلام، وفي دلالة كنيتها بـ(أمّ) تأكيد لحجيتها وولايتها ولحقائق ترتبط بها وتذوب في كنهها.

وقد رسّخ وجذّر هذا المقام والمنزلة العظيمة في قلوب شيعتها مظلوميتها ومحاولة التعدي على حرمتها الإلهية، والتعرض لمقامها السماوي الجامع للنبوة والإمامة [١٣]، وهذا هو المصدر الثالث والمحرك للفكر التأليفي معرفياً، حيث تشهد الحوادث التأريخية والوقائع والمواقف التي جرت في العهد الأول، ولا سيما بعد شهادة النبي الأكرم وارتحاله إلى الرفيق الأعلى على تجاوز السلطة آنذاك على حدود ما فرضه الله تعالى وسنّة النبي الأعظم لها من حق ومكانة ومنزلة لم تكن على وجه الأرض لمثيل أو شبه لها، وعلى الرغم من ذلك فقد أوذيت وظلمت حتى غضبت ووجدت وشكت وهي بضعة من الرحمة واللطف الإلهي بالناس فعجب كيف السبيل إذا كانت الرحمة واللطف مدعاة للغضب والعذاب .

وبعبارة أخرى يمكن عدُّ المصدر التاريخي بمواقفه وحوادثه التي سايرت الصدّيقة الشهيدة عليها السلام المصدر الثالث في تشكيل صورتها المعرفيّة في المصنفات المتخصصة بها، ولا سيما أننا نستطيع أن نقسّم مراحل سيرتها تأريخيا بحسب اعتقادنا على مرحلتين مهمتين لأثرهما في حياتها ومعطيات معرفتها في المصنفات عنها:

المرحلة الأولى: وتكون بدءاً من ولادتها إلى حين شهادة النبي صلى الله عليه وآله.

المرحلة الثانية: وتبدأ من شهادة النبي صلى الله عليه وآله إلى حين شهادتها عليها السلام ولكل مرحلة ما يميزها من أحداث تسهم في رسم معالم صورتها في الفكر التصنيفي، ولا سيما في المؤلفات الخاصة بها المستقلة بها، أو المصنفات العامة التي تؤرخ وتترجم لعامة التأريخ الإسلامي وسيرة المسلمين عامة.

فكانت المرحلة الثانية من حياتها أكثر سطوة وأبعد أثراً في ترجمة سيرتها فكراً ؛لأنها حملت حراكاً فاطمياً في مواجهة الانقلاب بعد النبي صلى الله عليه وآله على دستوره الوحياني، ووصيته الرساليّة بالخلافة من بعده، وهذه المرحلة وإن قاربت في بعض صورها دورها في الذبّ عن النبي ورسالته أيام بعثته وفي معاركه مع المشركين إلا أنها في هذه المرحلة أكثر ظهوراً وأعمق دلالة لتوافرها على انكشاف حقائق التمرد على الرسالة وصاحبها وكل ما له صلة به حتى مَن كانت بضعة يؤذيه ما يؤذيها ويغضبه ما يغضبها وهي روحه وقلبه الذي بين جنبيه، فكانت النكبة التي قامت ضد علي والزهراء(صلوات الله عليهما) امتداد للانقلاب الذي اشار إليه الوحي ﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ**﴾[١٤].

لقد قابلت المؤلفات والمصنفات المتخصصة بالصدّيقة الشهيدة في أغلب الأحيان بين نموذجين أو إطارين فكريين تعلقا بها عليها السلام وهما سمو المنزلة والمكانة والحركة الإلهية لها من جهة، وجرأة التعدّي على حرمة الله ورسوله وولايته في غصبها

فدكاً ومنعها ميراث رسول الله صلى الله عليه وآله والتجاسر على دراها حتى أضحت لفظة (وإن) جواباً على من قال : إن في الدار فاطمة تحذيرا وتعجبا ممن لا يأبه بالحدود الإلهية ، دليل على ما لها من مكانة (في ذهن وعقول المسلمين يشار عليها بالبنان ولا يمكن للمسلمين أن يتجاوزوها)(١٥) من جهة وعلى الجرأة والتعدّي فيمن قالها (وإن) على الحرمة العظيمة من جانبه مما اثار استنكار المسلمين(ان في الدار فاطمة).

لقد كانت مصادر معرفة الزهراء في كل أطرها في كفّة وفي الأخرى جنبة التأريخية المنبأة عن مظلومية الزهراء الذي أسبغ على كل ذلك، وفيه، ومعه المعطيات العقدية في الصديقة الشهيدة التي كان عمادها القرآن والسنّة، فجاءت صورة وهيأة الزهراء الشهيدة في الفكر التصنيفي متجليّاً بمظلوميتها ومحاولة التعدّي على مقامها الإلهي من جهة ووظيفتها وحراكها الرسالي في الدفاع عن الإمامة والنبوة والرسالة الإسلامية بكل معانيها العالية الرفيعة.

إن تحول الفكر التأليفي عن الزهراء عليها السلام من حيّز السيرة والمواقف والحوادث التأريخية إلى حيّز الفكر العقائدي بكل أبعاده ودلالاته أخرج قضية الزمان والمكان من دارة الحدث وإسنادها إلى بوصلة العقيدة وهي الإيمان بقضية مظلومية الصدّيقة الشهيدة وكيف تخلت الأمة وانكفأت عن مبادئها ودستورها ونصرة الحق فيها وخضعت ولانت وسكنت قبالة التعدي على آل الله تعالى وآل رسوله صلى الله عليه وآله على الرغم من استنهاض الهمم لنصرة الحق بخطابات عامة وحراك ممنهج لتصحيح المسارات قادتها الصدّيقة الشهيدة(١٦) تستنصر الصحابة وأهل الإيمان بها، ومن كان له موقف الثبات على منهج الرسالة والرسول، فكانت الخطبة الفدكيّة والمناشدات للصحابة والأنصار وإيقاظهم مدوية إلى اليوم تتجدد بتجدد قراءات مصادر الفكر التأليفي للتأريخ الحي الشاخص(١٧).

إن ظهور الصديقة الشهيدة إلى ساحة المدافعين عن الإمامة بمصاديق مختلفة

منها المطالبة بنحلتها من رسول الله فدكا أو بعد منعها طالبت بميراثها من رسول الله، محاججة سلطة الخلافة بالنصوص والبراهين مسقطة كل ما في ايدي السلطة من ادعاءات وتخرصات نزعت وعرّت السلطويين من أية شرعية يدعونها، أو حجة يحرفونها ويزيفونها فما مثل الزهراء ابنة الرسالة والرسول وزوجة الولي والوصي يداً لله تعالى يكشف بها عن الحق، وينقض الباطل فهي صورة مثالية للنبي وحرماته الرسالية، والتعرض لها يعني ويدل على مزايا القوم في الارتداد عن الدين القويم وسنّة سيد المرسلين، وهوما انتهى إلى أن تكون الصدّيقة ابنة الرسالة شهيدة شاهدة على الانقلاب والارتداد عن دين الله وشريعته ومنهج رسوله وسنته فلم تكن فدكاً ولا الميراث غاية في ذاتها(١٨) إنما إقامة الدين والرسالة بالنبوة الخاتمة والإمامة الحقّة الغاية والهدف.

قال ابن أبي الحديد المعتزلي :(سألت علي بن الفارقي مدرس المدرسة الغربية ببغداد فقلت له: أكانت فاطمة صادقة؟ قال: نعم، قلت: فلم لم يدفع إليها أبو بكر فدكا وهي صادقة؟ فتبسّم ثم قال: كلاما لطيفا مستحسناً مع ناموسه وحرمته وقلّة دعابته قال: لو أعطاها اليوم فدكا بمجرد دعواها لجاءت إليه غداً وأدعت لزوجها بالخلافة وزحزحته عن مقامه ولم يكن يمكنه الاعتذار بشيء لأنه يكون قد سجل على نفسه بأنها صادقة فيما تدعي)(١٩).

من هنا يمكن أن نقرر أنه ليس من غايات الفكر التأليفي في الزهراء عليها السلام أن يوجه ضد أحد، أو أن قيامه وفعاليته وتدارسه والتفاعل معه رد فعل عاطفي وجداني فحسب إنما هو فكر يستمدّ معطياته المعرفيّة بالزهراء الصدّيقة من القرآن والسنّة المطهّرة والأحداث والمواقف والوقائع التأريخية الموثقة التي أراد أو تعمد بعضهم إغضاء الطرف عنها، أو التغافل عما فيها، ورفض آخرون وأنكروا تكرار الظلم والعدوان على المقام والمنزلة الإلهية للصدّيقة الشهيدة بأن يتعاموا عن الحقّ، ويتغافلوا عن إنصاف أهله ونصرتهم، ولا سيما ان استنصار الزهراء لحقها وحق إمامها ما يزال



مدويّاً فاعلاً حيّاً في نفوس المظلومين وقلوب أحرار المؤمنين ضد الطاغوت أيّاً كان شكله أو تمثيل صورته عبر العصور والأزمان، ولذا فليس مهما أن يختلف أو يرفض أياً كان مقولات الفكر التصنيفي عن الصدّيقة عليها السلام أقول ليس مهماً أن يقبل من يقبل أو يرفض من يرفض هذه المعرفة الفكرية للمصنفات التأليفية بقدر أن يُستمد الفكر المعرفي التأليفي عن الزهراء عليها السلام من مصادر حقيقية تنبأ عن مقولات وجواهر واسرار تستند إلى الكتاب والسنّة والتاريخ الموثّق المشهور المعتد به.

فالحقائق المستندة على التأريخ والأحداث والمواقف في ظلم الزهراء عليها السلام والاستهتار بالجرأة على مقامها الإلهي الوحياني القرآني السنني لا يمكن بأي حال من الأحوال ردّه أو إنكاره أو التغافل عنه فهذا مدعاة لتوكيد الظلم وإقراره والمجاهرة بحرب الله ورسوله وآله وهذا ما لا سبيل إليه فكراً والعياذ بالله تعالى فكيف القيام به والله المجير.

الصدّيقة الشهيدة عليها السلام في أنساق التأليف والتصنيف:

يمكن دراسة محاور وأنساق التأليف في اتجاهين بناء على نموذجين من التصنيف حول الصدّيقة الطاهرة عليها السلام :

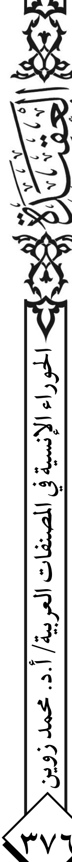
الأول: عيّنة مختصرة من الكتب المؤلفة عنها عليها السلام تتجاوز (٢٠٠) كتاب، اعتمدتها من خزانات مكتبة الروضة الحيدرية المقدسة والتي يربو مجموع كتبها على مئات العناوين وهي عبارة عن مؤلفات مستقلة منفردة مقسّمة على أجزاء لا تصل إلى كونها موسوعة في التأليف.

الثاني: محورها الموسوعات من المصنفات التي كان محورها الصديقة الطاهرة والتي اساسها التماس كل ما من شأنه أن يتصل بالزهراء من مفردات سيرتها ومناقبها وما لها قبل نشأتها الدنيوية، وما لها في مقامها الاخروي، وسأقف في هذا النسق عند خمسة موسوعات أهمها الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء التي هي عماد ما نهدف

في الوصول إليه من هذا العرض التأليفي.

- **النسق الأول**: يتجلى أمام التأمل في المصنفات حول الصديقة الشهيدة عليها السلام أنها نقبت عن كل تفاصيل صورتها، واستوعبت مديات حراكها فلم تغب عنهم هيأة الزهراء عليها السلام المقدسة النورانية قبل أن يخلق الله خلقه، ولم تغفل تجسدها الملكوتي وصلتها في مثالها الشهودي وانعقاد نطفتها من ثمار الجنة[٢٠]، ولم تغادر هذه المؤلفات كذلك مقامها الأخروي الذي أنبأ عنه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله: (حديث غضوا أبصاركم) وغيره مما جاء في شأنها، وما بينهما من حراكها الدنيوي(حملاً وولادة ونشأة) واقترانها بوصي النبوة وحياتهما واسرتهما وأولادهما إلى كل ما له من تفصيل في شأنها، حياتها في ظل وكنف الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ثم ما أصابها بعده من ظلم[٢١] واغتصاب لحقوقها وتعدّ على منزلها وكشف دراها ومرضها الذي زامنها حتى ارتحلت شهيدة شاهدة صديقة على ما جرى عليها وبعلها بعد النبي صلى الله عليه وآله، كل ذلك تفصيلاً بكلياته جاءتك به أفكار المؤلفين في عينة اخترتها واستقرأتها لاستكشاف طابع التأليف عن الحوراء الأنسية.

لذا يمكن القول إن وعي قراءة الصديقة عليها السلام وإدراك معرفتها يمكن تصوره أو تمثله عندنا وبأفكارنا بحسبنا وبحسب ما يتاح لنا من مستويات أو أبعاد تتمثل في البعد القرآني والتفسيري والبعد المناقبي والفضائلي والبعد التأريخي والبعد العقائدي...[٢٢]، ولعلنا في كل ذلك نستطيع نلمس الأبعاد من هنا أو هناك بجمع القرائن وتحليل ما يمكن الوقوف عليه بسياقاته وبيئته إلا انني أقف حائراً ذاهلا كيف لنا أن نفهم بعدها النوراني أو نتعرف أو ندرك كنه مقامها في العوالم التي خصها الله تعالى بها بالتكريم وعرّف بعضه لنا من طريق أمنائه وأوصيائه، ولم ولن نصل ذلك المقام المفترض في المعرفة لأنه خارج عن قدراتنا، ولربما ذلك يمثل في حدّ ذاته دعوة في التفكير والتدبر والتعرف (المحاولة والسعي وبذل الجهد) في سبيل تفهم ذلك كما جعلت ليلة القدر في أعظم مقام من الأزمان شهر رمضان وندب إليها والعمل فيها



النبي وأهل البيت عليهم السلام جاء مقامها ـ الصديقة الشهيدة ـ المعرفي والفكرة في تصور إدراك وقراءة صورتها النورانية المعنوية قرين ذكر ليلة القدر مع التذكير بصعوبة ذلك ولعل استحالته على الكثير الكثير أقرب لموارد الرواية ودلالتها ومرادها قال:

«من عرف فاطمة حق معرفتها فقد أدرك ليلة القدر، وإنما سميت فاطمة، لأن الخلق فطموا عن معرفتها، ما تكاملت النبوة حتى أمر بفضلها ومحبتها، وهي الصديقة الكبرى، وعلى معرفتها دار القرون الأولى»[٢٣].

وإذا أنعمت النظر من زاوية أخرى فيما كَتَبَت (العينة المختارة في البحث) عشرات المصنفات والمؤلفات حول الصديقة عليها السلام لوجدتها تناولت دقائق المفاصل، وخصائص الأحداث والمواقف، وذكرت كل ما تعلق بها مما شاع عنها ونقل فيها حتى أن القول يصح على حقيقته وفي مكانه الصريح والنفيس إذا صدحت بأنه لم يكتب في شخصية نسائية على وجه الأرض مثلما كتب عن الصديقة الطاهرة، من هنا يمكن أن ترصد الاتجاهات العامة للأفكار التي ألفت في الظاهرة الفاطمية من خلال ما يأتي:

١. التأليف في ما أثر عنها من تراث سواء خطبتها الفدكيّة أو ما نسب إليها من أبيات نظم شعري وقصائد جمعت في ديوان نسب لها، أو ما أثر عنها من نصوص كانت مقدار كثير من الدراسات على مختلف التوجهات القرآنية أو التحليلية أو الحديثية أو اللغوية أو الأدبية أو اجتماعية، التربوية والإرشادية والوعظية.

٢. النظر إلى الزهراء من خلال الفكر العقائدي وكيف مثلت صلوات الله عليها ركنا من أركان أهل البيت بنص القرآن وبنص أهل البيت أنفسهم وكيف لاحت مقاما وحجة على أبنائها وهم حجج الله تعالى على خلقه، وكيف كان مقاماً عند الله.

٣. النظر في فكرة مقامها الرسالي بنص القرآن والآيات النازلة فيها، وكيف كانت مصداقاً حيّاً خارجياً محسوساً لا يمكن أن يحتمل أو يرجح معنى آخر غيرها، ففيها وأهل البيت وليس سواهم عنت آية المباهلة والقربى والتطهير ... وغيرها كثير، فقد كانت الدراسات الحجاجية تلتمس حقائق مقامها الرسالي من نص القرآن

الكريم، وبيان رسوله الكريم، ومن سنته وآله على وجه الخصوص.

٤. النظر إلى الصديقة الشهيدة بعين نهج أهل البصيرة والعرفان وما تتجلى فيهﷺ من أنوار قدسية في العوالم السابقة أو العوالم القادمة فضلا عن معجزات وكرامات عالمنا الشهودية وما نقل عنها من رواسخ وعجائب ونوادر الحكايات.

٥. الجانب التأريخي والسيرة المشرفة للصديقة الشهيدة كانت محوراً مهماً للفكر التأليف عنها، وقد اتخذ المؤلفون جزئيات تأريخها وسيرتها المعظمة وما تعلق بها في كثيرة من الأحيان عناوين لمؤلفاتهم حولها عليها السلام ولا سيما ـ وهذه ظاهرة في المؤلفات والمصنفات الفاطمية ـ ظلامتها ومقدماتها وآثارها ونتائجها التي خلصت إليها، حيث كانت لها من السطوة الفكرية والتجذّر التوثيقي في أفكار وأقلام المؤلفات والباحثين.

٦. الجانب الروائي وما تعلق برواياتها عن النبيﷺ ولهذا الطريق من السند رعاية خاص كونها الصديقة ابنة الصديق وزوجة الصديق ... وغير ذلك من الاتجاهات الفكرية في التأليف وهي كثيرة لكن من المهم هنا الإشارة إلى الزاوية النقدية للمؤلفات عن السيدة الصديقة أو للطروحات الفكرية والتوثيقية عنها ﷺ فقد تناولت كثير من الكتابات جوانب نقد المصنفات والمؤلفات التي تحمل فكراً يراه الآخرون أنه غير لائق بالصديقة الشهيدة أو هو مما يغض مما هو مفترض في منهج معرفتها وإدراك مقامها، فالزهراء الصديقة الشهيدة ليست بمقام حتى سيدات النساء إنما هي سيدة نساء العالمين والفرق واضح بين المقامين لذا فالمنهج والمعرفة تبع للمقام ولا يقلُّ أو تصحّ المعرفة من دون حفظ المقام والمنزلة[٢٤].

- **النسق الثاني: الموسوعات** : ونريد بها المصنفات التي جاءت على شكل أجزاء عديدة ومن أهمها :



أ . موسوعة جامع الأخبار الفاطمية :

كتاب لمؤلفيه (جعفر حسن عتريس/ والشيخ أحمد قبلان) في ثمانية مجلدات.

حاول أن يخرج ويوثق كل ما له صلة بالزهراء عليها السلام بدءاً من الجزء الأول وتواصلا مع بقية الأجزاء التي تقدم صورة سيدة النساء وفقا لما جاء فيها من نص قرآني أو حديث نبوي أو سنّة مطهرّة على أساس من التعبير الأدبي الجامع بين نصوص الروايات المنسق بينهما في الهدف الواحد والكلام عنها أجزاءً، فكان الحديث عن موضوعات شتى من مقامها وفضائلها وسيرتها وعلاقتها بالنبي وبعلها وبنيها وهم الشجرة الواحدة، وذكر مصحفها، إن إيراد النصوص السننية المطهرة والوقائع والمواقف والأحداث التأريخية بهذه الصورة من الاستخلاص والتلفيق وعرضها بصورة تلتقي مع أهداف ومقاصد وموضوعات هذه الأحاديث على غاية واحدة نسّق مفرداتها، ونوّع عنواناتها المؤلفان لتجتذب إليها القارئ وترسخ عنده الأفكار العقيدية التي يقررها تعاضد النصوص بعضها مع بعض، وتوافر دلالاتها التي يشفع بعضها بعضا المؤلفان؛ لذا لم تكن طريقة هذا الكتاب إلا من التأليف على منهج السهل الممتنع، فكيف يمتع المؤلف القارئ بنهج أساسه العقيدة وطريقها البرهان العقلي، مع صياغتها بأبعاد لا تخرج السنّة المطهرّة بقولها وفعلها وتقريرها عن خلاصة المواقف والأحداث التأريخية التي استلهماها من التراث الإسلامي المتعلّق بالزهراء وأبيها وبعلها وبنيها، كل ذلك في جولة واسعة المدى بين مختلف المصادر والمراجع عند المسلمين كافة همها تأكيد أبعاد الحراك الفاطمي إنما هو حراك إسلامي عام لا يقتصر على ثلّة دون أخرى أو فئة من دون غيرها .

وقد تصدر الجزء الأول مقدمة مهمة جدا عرفت بالكتاب وشروطه حيث نصّ المؤلفان على جملة من الشروط في اختيار الرواية التي يختارونها في مادة مؤلّفهم ؛ولأن هذه الروايات من الكثرة والتنوّع بمكان كان لابد لهما من وضع عدد من الشروط في اختيارها من جهة، ولتدعيم حجيتها بما يعرضان أو يعتمدان من الروايات أو النقول

المهمة من الصديقة الشهيدة من جهة ثانية.

من هنا كان شرط وجود الرواية عند الفريقين أول المعايير، فضلا عن شروط الخبرين الذي كان اختيار ذلك لعلّة(أن كثيرا من العامة كان يعتذر أحيانا بأن طبقة القدامى رووا هذا الخبر ثم أعرضت عنه المشايخ المجاميع الحديثة أو من نقل عنهم، ثم يرتب على ذلك أن في الحديث عيبا منع المتأخرين عن أصل الطبقة أو الطبقات الأولى عن قبوله فيُبطل الخبر!! فكان لابدّ من تتبع سُلّم الطبقة في الشرطين معا، شرط الواسطة، وشرط الشيخ، والشيخ على قسمين: شيخ التدوين، وشيخ النقل، وأعني بالثاني جملة من تقبّل الخبر فرواه في كتابه)[٢٥].

فضلا عن ذلك فقد اعتمدا ضابط الصحاح والمسانيد ثم المجاميع.... إلى أكثر من ثلاثة عشر شرطاً أخرى غير ما ذكرتُ وعلى أية حال فقد قامت مقدمتهما حول هذه الشروط وتحدثا عنها وعن التزامها لما ألّفا ولعل ختام قولهما في هذه المقدمة في شروط تأليف الكتاب والتعريف به ينبئ عن ذلك قالا:

(أخيراً: لنا في منهجنا التثبتي شروط كثيرة، ستجدها تباعاً مع تتبعك لما وردنا وعالجناه، فالتفت رحمك الله حتى لا نطيل عليك في هذا الباب التخصصي)[٢٦].

ب ـ موسوعة الكوثر في أحوال فاطمة بنت النبي الأطهر

ـ السيد محمد باقر الموسوي.

ـ طبع الكتاب لمرتين هذه الاخيرة منها عام (١٤٢٩هـ) في مطبعة دليل ما/ قم إيران في سبع مجلدات.

حاولت هذه الموسوعة تتبع الآيات والأخبار والآثار التي جاءت في شأن الصديقة الشهيدة عليها السلام غرضا في إظهار مقامها ومنزلتها في السماء قبل الأرض وعند رسوله والأئمة من بعده قبل عامة المسلمين وفي الأولى قبل الآخرة، لذا كانت من ثمار هذا الجهد وأهدافه هو تعريف أصل العلم والثقافة من الأمة الإسلامية بمقامها ومكانتها وما تعرضت له وما جرى عليها من السلطات آنذاك.



ولم يخلُ هذا الجمع والتأليف لمادة الكتاب من وجهة نظر المؤلف في إيضاح بعض مقاصد الروايات أو الإشارة إلى نكتتها كل ذلك وغيره صدّره بلفظ (أقول).

لقد أفرد واستغرق الموسوي جانبا ليس باليسير من حياته في إنجاز هذا المؤلف تجاوز منه اثني عشرة سنة حاول فيها بذل من جهد أن يخرّج الروايات من مصدرها محاطة بالدقة والتمحيص.

ج ـ إعلموا أني فاطمة / فاطمة الزهراء والحضارة الإسلامية:

ـ عبد الحميد المهاجر.

ـ دار الكتاب والعترة بيروت لبنان ط١/ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣.

قامت هذه الموسوعة في عنوانها على نص من كلام الزهراء عليها السلام في الناس أراد منها المؤلف تلك الدلالات الحية المتجددة لهذا المقطع من كلامها عليها السلام، جاء هذا الكتاب في عشر مجلدات احتوت على محاضرات تناولت شتى الموضوعات الإسلامية ذات العلاقة بالقرآن وأهل البيت وما يتصل بهما من قضايا العقائد والأحكام والأخلاق والتأريخ بأسلوب إرشادي وعظي، ولعلها أو كثير منها المحاضرات المنبرية التي يلقيها سماحة العلامة المهاجر، لقد تبنى الشيخ المهاجر(أعزه الله) منهج بيان أن الرسالة الإسلامية بقادتها الإلهيين من أهل البيت من ولد فاطمة عليها السلام (أم أبيها وأمهم والحجة عليهم) إنما هي حضارة إسلامية إنسانية، أليس أهل البيت من نسلها ؟ أليس هم صناع الحضارة الحقة بما جاؤوا به، وجسّدوه من مثال إلهي على هذه الأرض وبما قدّموا من مثل يحتذى وقدوة يتأسى بها.

د. موسوعة هذه فاطمة وهي قلبي وروحي التي بين جنبيّ:

ـ دراسة وتحليل السيد نبيل الحسين، ط١، مؤسسة الأعلمي ١٤٣٤ ـ ٢٠١٣.

ـ إصدار العتبة الحسينية .



جاء هذا الكتاب موشحا بعنوان هو في أصله حديث المصطفى في بضعته الطاهرة حاول المؤلف من خلاله التذكير كيف هي الزهراء بمقامها الوجودي والمعنوي من الرسول الأعظم ملمحا لما لها وما جرى عليها عليها السلام، بحث هذا الكتاب محطات سيرة الزهراء عليها السلام بتفصيل وإسهاب ووقف عند دلالات بعض الآيات والأحاديث والروايات والمواقف والأحداث معلّقا ومحللا ومستنطقا النصوص لمعرفة خباياها وما تنطوي عليه من دلالات.

لم يكن الكتاب مجرد جمع للفضائل والمناقب أو الروايات والأحداث بقدر ما كان قراءة تحليلية فيها وفي آراء العلماء وموقفهم منها، بل تراه يستطر في المباحث والدراسات لمظاهر ودلالات الموضوع بصورة عصرية مستوعباً المقولات والآراء الفكرية والعلمية والنفسيّة والاجتماعية في المسألة وكأنما هو في معرض دراسة موضوعية لكل جانب يطرحه تعلّق بالزهراء عليها السلام ولك أن تنظر فيما كتبه عن الطفولة في بيت الزهراء[٢٧]، على الرغم مما للكتاب من أهمية بالغة ومهمة في مجال تحليله وتبويبه إلا أنه لم يكمل حلقاته في تتبعه لشخصية الشهيدة الصديقة وكم أملت أن يستوعب هذا الكتاب مفاصل الزهراء عليها السلام من صلات وشؤون وشجون ليكشف عنها المؤلف بنظره وأسلوبه بعض ما خفي بأسلوب عصري ومنهج حديث.

هـ ـ الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء عليها السلام :

ـ لمؤلفها إسماعيل الأنصاري الزنجاني :

تعدُّ من أهم وأوسع واشمل ماصنف عن الصديقة الشهيدة، وحق لمؤلفه أن يعقب على عنوانه الكبير بعنوانه المبين الشارح للموسوعة بقوله «تنظيم موضوعي لكافة الأحاديث والنصوص في سيرة سيدة النساء عليها السلام ومكانتها مع المصادر والأسانيد» وقد طبع هذا الكتاب لغاية هذه الأسطر ثلاث طبعات وما بين يدي البحث الطبعة الثالثة في خمس وعشرين جزءاً في أثني عشر مجلداً تتخصص كلّ واحدة



منها بعنوان معين مما أتصل بسيرتها عليها السلام .

طبع الكتاب في إيران ـ قم المقدسة عن دار دليلنا «دليل ما» الرصينة للمنشورات، الطبعة الثالثة ١٤٣٥هـ، بعد أن نفذت طباعته الأولى والثانية والتي صدرت الأولى منها ما يقرب من عشر سنوات ١٤٢٥هـ .

ابتدأ الجزء الأول بمقدمة جياشة بالعشق والشغف لمقام وسيرة الصديقة الشهيدة فقد افتتح كلامه بمقطع من خطبتها الفدكية، ومافيها من الحجج البالغة والبراهين الناطقة لكل من وعى قلبه وأدراك لبـُّه قول الصديقة الطاهرة «اعلموا أني فاطمة وأبي محمد».



من نظرة شمولية واسعة أختزل المؤلف مقدمته لما ألف عن الصديقة الطاهرة طوال أكثر أربعة عشر قرنا، راجع فيها، وقرأ وتصفح ما يقرب من ثلاثين ألف عنوان صنف وألف وذكر وأشار ومدح بالزهراء وسيرتها وما أتصل بها، وهذا جهد ينحاز بأمرين مهمين نستطيع الإلماح إليهما:

الأول: ذلك الأثر العظيم للصديقة الشهيدة عليها السلام في قلوب الناس طوال خمسة عشر قرنا والى ما شاء الله تعالى (٢٨) انعكس تأليفيا وتصنيفيا ليصل الينا في عصرنا هذا بجلباب شكله الحروف، والوانه الأنوار القدسية السماوية، ومداده ذلك الحب والولاء السرمدي لفاطمة بضعة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله .

ثانياً: الجهد البحثي والعلمي الرصين في الاستقصاء والاستقراء الدقيق من الباحث حريّ بالاحترام والاقتداء، ولاسيما ونحن أمام عنوان واحد جمع عناوين ومفاصل مختلفة ومتنوعة ومناهج في البحث والدراسة منها المنهج الببلوغرافي (الفهارسي) في الجمع والاعداد والعرض والتقسيم الذي ابدع فيها المؤلف فضلا عما أفاض من جهد كان عماده فيه الملح الأول الحب والولاء

وعلى اية حال كانت الزهراء عليها السلام في حياتها التكوينية والفردية والاجتماعية المحطة الأولى في التعريف بالموسوعة وكأنما حال المؤلف يقول أن معرفتي بالزهراء والصديقة ومدار بحثي عنها فمكانتها الإلهية أو السننية المطهرة أو عند المسلمين لا يمكن استيعابها جميعاً في كتاب خاص علماً أنه سعى إلى أن يوجد مصنفاً يحاول ذلك ويقصده عملاً وفكراً تأليفياً يقول (اعزه الله تعالى) :

«وفي جميع الكتب التي تكفل فيها المتقدِّمون أو المتأخرون أن يعرّفوا الزهراءعليها السلام لم يدَّعِ أحدٌ أنه قام بتعريفها حق معرفتها، بل الجميع يعترف أنه قام بتعريفها على مستواه المحدود، ويشهد الجميع بعدم استطاعة احد للنهوض بأعباء مسألة تبيين عظمتها ومكانتها وجلالتها وأقر الجميع أنهم لم يتمكَّنوا أن يبيِّنوا قطرة واحدة من بحر عظمتها ولا ذرة واحدة من جبل جلالتها»[٢٩] .

ينص المؤلف على الدوافع الرئيسية في تأليف هذه الموسوعة والخطوات الأولى منها فيعزو ذلك إلى عدم وجود كتاب يستوعب موضوع السيدة الشهيدة من جميع الجوانب والجهات ليكون مصدراً أساسياً للمحققين والباحثين [٣٠] جاء ذلك بعد أن صرف المؤلف شطراً من حياته في رحاب الصديقة الشهيدة وهي بحسب نصه «مليئة بالنور والخير والرحمة»[٣١] .

إن من أهم المميزات المنهجية في تأليف هذه الموسوعة هو قيامها على الاستقصاء والاستقراء لآلاف المصادر والمراجع بالموضوع ذات العلاقة المباشرة وغير المباشرة سواءً كان ذلك كتباً خطية أو مطبوعة، وفي مختلف اللغات وفي بلدان متنوعة فضلاً عن إجراء المسح البحثي لخمسة عشر قرناً من الزمان.

إنها حركة بحثية شاقة وطويلة وعلى الرغم من أنها أخذت من الباحث الفاضل زمناً فاق عشرين عاماً إلا أنه انتج عملاً علمياً في موضوع رسالي أنساني عزَّ مثيله اليوم.

إن الناظر اللبيب في عناوين الموسوعة وموضوعاتها ليرى الزهراء الشهيدة كما هي في التوصيف الإلهي والسنني بعين شمولية ومدىً واسعاً يجمع بين مقاماتها الملكوتية والشهودية في آن واحد، ومن هنا جاءت فصول الكتاب وأبوابه وتفرعاته فقد قامت خطته على تقسيم ابوابه على ثلاثة عناوين رئيسة تتجانس فيما بينها ملخصها الزهراء فيما قبل هذا العالم، وفيه، وبعده، وهذه النظرة الموضوعية إنما تستمد شأنها ن واقع التحري والبحث عن الصديقة الشهيدة في تراثنا الاسلامي، ولعل وجودها يسبق ذلك حتماً كما هي الاشارات الى البشارة بأبيها وبعلها وبنيها وبها في الكتب المقدسة.

فكيفية خلقها النوري قبل آدم كان مدار بحثها قبل هذا العالم، وشأن ولادتها وما فيه من انعقاد نطفتها وأصوله الجنانية، وتأريخ الولادة وما فيه من نوادر الفضائل والاحاديث، ونشأتها المكية وهجرتها الى المدينة وأقامتها فيها ثم زاوجها بالوصي عليه السلام وماله علاقة بذلك، وشأنها في افياء الرسالة وظلال الوصاية ونتاج الامامة، فضلاً شأنها عند خلص اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ممن يعرفون قدر الرسالة وعظم النبوة بمقامها ومكانتها، وكيف ضُيّع بعد ابيها بما مرّ عليها من غصب حقها وظلمها وما الى ذلك من أمر شهادتها ودفنها ورثائها.

ولم يغفل المؤلف أن يتواصل مع جوانب وافكار كونت تفاصيل صورتها الشهودية الاخرى من سيرتها الشخصية الى خصائصها وأوصافها وما يتعلق بها من شأن محبيها واعدائها، وما كان لها من تفاصيل اخرى فيما توصف به من عبادة، وما أسند لها من أحاديث كونت مسندها، فضلاً عما نسب عليها من أشعار وما الى ذلك من تفاصيل كثيرة مما تعلق بها في هذا العالم ختمه المؤلف بأسماء الكتب المؤلفة فيها وقد قاربت ثلاثة آلاف كتاب خاص بالزهراء عليها السلام ، هذه الصفحة الثانية من تجليها (صلوات الله عليها) في عالمنا، ثم اعقب المؤلف بالصفحة الثالثة الزهراء الصديقة بعد هذا العالم ولا سيما ما تعلق بها من علّو مقام في يوم المحشر مع النبي صلى الله عليه وآله وبمقام

شفاعتها ومنزلتها في الجنان.

هذا ملخص الموضوعات التي تناولها المؤلف (رحمه الله تعالى).

وبعبارة أخرى...

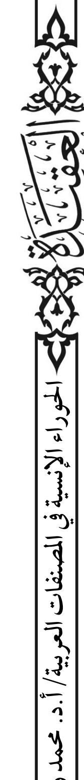
هيأ المؤلف ﷺ الجزء الأول من الكتاب ليكون معلماً يتعرف على عدد من مصادر موسوعته، وقد جعلها على حروف المعجم وقد بلغت نحواً من ألفين ومأتين وخمسين كتاباً خاصاً مستقلاً بالصديقة او عاماً ذكرها في أثناء مصنفهِ ثم أعقب على ذلك بموجز عن حياة الصديقة ليتقدَّم بها تفاصيل الموسوعة ويبدأ من (فاطمة الزهراء قبل هذا العالم). القسم الأول من أقسام الموسوعة التي هي على ثلاث أقسام جعل القسم الثاني منها (فاطمة الزهراء في هذا العالم) وأعقبها في القسم الثالث (فاطمة الزهراء بعد هذا العالم) .

وقد نهج في توزيع كل قسم على ما أسماه (مطافات) وهي بمثابة الأبواب معنونة يندرج تحتها الفصول بحسب تخصصه بجزئية من الموضوع المتناسب مع الباب الذي هو فيه ويقدِم المؤلف في كل مطاف أو باب أو فصل بتوطئه يوجز فيها عن مقاصده وأهدافه الإجرائية التنظيمية منه ثم يبدأ بعرض الروايات في قالب منهجي أساسه أمرين :

الأول: سلسلة الروايات بالأرقام لغرض تنظيمي احصائي .

والثاني: جعل الروايات ضمن هيكل علمي توثيقي تحت العناوين الآتية: المتن، المصادر، الأسانيد، فيكون نص الرواية (متنها) تحت عنوان المتن، ثم يأتي بقائمة المصادر التي نصبت ونقلت هذه الرواية، ويشفعها بأسانيد الرواية إذا اختلفت إلى المصادر ذاتها.

ولا يخفى على الباحث الفطن دقة هذه الاجرائيات والآليات في جمع وحشد النصوص الموضوعة في الصديقة الشهيدة فهي لكثرتها وتنوعها وتعدد مصادرها



وتشعب أسانيدها تحتاج الى العمل الدقيق والتوثيق المحكم الذي يرصّن العمل من جهة، ويقدم ثمراته اليانعة للباحثين والمفكرين صحيحاً منزهاً عن الخطأ والزلل فضلاً عن الاستقراء والتتبع بهيأة تختصر الزمان والمكان لا يمكن أن يُرى مثيلها في قضايا أو موضوعات علمية أو بحثية دراسية أخرى.

وعلى أية حال فقد وقف القسم الأول من هذه الموسوعة عند المطافات (الأبواب) الثلاثة بداية خلقها، وخصوصية خلقها قبل آدم، وكيفية خلق نورها (صلوات الله عليها)، ومن طريف القول هاهنا أن المؤلف أستوعب في هذا الباب من مصادر المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم وكذا هو الحال في بقية أجزاء الموسوعة، وأعتنى بدقة النقل والضبط لما ينقله من هذه المصادر ولك أن تجد لذلك مثلاً حياً في جميع أجزاء الكتاب، وقد ابتدأ في أول حديث نقله في سلسلة بأن ذكر خصوصية نقله من المصادر المختلفة بألفاظه المتنوعة، فعندما وثق متن الحديث الأول من المصادر ذكر أسم المصدر ونص على ماله من ملاحظة حول متنه مثاله : ما نقله من مخطوط (درر الفضائل) للأشتياني قال (فصل تزويج النور من النور بتفاوت يسير)[٣٢]، وكذا الحال بالنسبة للمصادر المطبوعة ولسوف نجد هذه الدقة في التوثيق والنقل عندما يتعرض لذكر الأسانيد واختلافها في المصادر وقد ابتدأ هذا الطابع الرصين في إجرائيات العمل من أول حديث في الموسوعة حتى نهايتها.

ولاريب في أن ذلك يمثل ميزة علمية منهجية تتوافر في هذه الموسوعة على مدى أجزائها كاملة [٣٣] .

وفي الجزء الثاني من الموسوعة يتصدر القسم الثاني من منهج المؤلف (فاطمة الزهراء في هذا العالم) حيث يبدأ بالمطاف الاول وروايات انعقاد نطفتها (صلوات الله عليها) من ثمار الجنان وكيف هي بوصف النبي الأعظم صلى الله عليه وآله الحوراء الإنسية .

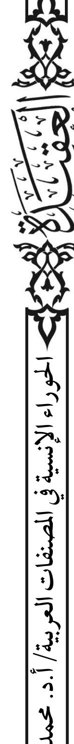
«عن عائشة قالت :قلت يا رسول الله، مالك أذا أقبلت فاطمة جعلت لسانك

في فيها كأنك تريد أن تلعقها عسلاً فقال ﷺ : لما أسري بي دخلت الجنة فناولني جبرائيل تفاحة فأكلتها، فصارت نطفة (٣٤) في صلبي، فنزلت فواقعت خديجة، وفاطمة منها، وكلمّا اشتقت الى ريح الجنة قبلتها، يا عائشة، فاطمة حوراء إنسية» هذه الرواية وغيرها الكثير حشّد لها المؤلف عشرات المصادر والمراجع من مختلف مذاهب المسلمين وطوائفهم، ليوثق من جهة ويدل على توافر الروايات وتنوعها فكرةً وألفاظاً في التعبير عن الموضوع الواحد، فكأنك تشهد أن هذا الحدث جرى مرات عديدة، أو أنه روي بأشكال مختلفة لا تتعارض مع أصل موضوعها وغايتها . وكذا الأمر في بقية فصول الكتاب التي لا تغادره نوادر الكرامات وعوالي المعجزات في أمر حملها وولادتها ونشأتها المكية والمدنية.

ويبدأ المجلد الثاني (الجزء الثالث) من الموسوعة المتخصص بزواج الصديقة الطاهرة عليها السلام بالمطاف (الباب الثاني) في فصول ثلاث تناولت كفويتها علياً . وزواجها به من أمر الله عز جل، وخطبتها وفي كل ذلك تشهد نصوصاً تأريخية وعقائدية وقرآنية في غاية التتبع والاستقراء.

ويستكمل الجزء الرابع بقية الفصول والعناوين التي تتصل بزواجها من الأحاديث في تاريخ الزواج وكيفياته والصداق والعقد والجهاز ووليمة العرس ونثاره وفي هذه التفاصيل تجد الرعاية الالهية والعناية الربانية قرين حركة زواج فاطمة الحوراء الإنسية.

ومما لفت نظر الباحث المزايا المنهجية للمؤلف تتسع مع صفحات الموسوعة ومن بينها وقفاته العلمية التحقيقية ورده الافتراءات التي نقلتها بعض الروايات الموضوعة في مسألة خطبة علي من الزهراء مثلاً فتراه يقف عند ذلك موضحاً زيف الرواية بدءاً من اصل وجودها في المسانيد والمعاجم عند أهل السنة فقط من دون وجود أو اية إشارة لها في غير ذلك من كتب المسلمين وعند التحقق من اسانيد هذه الروايات ورواتها فتراهم على نهج من خالف علياً واتبع نهج أعدائه (٣٥) .



وكذا الأمر من العناية والرعاية السماوية والنبوية تلحظها فيما يتصل بروايات المجل الثالث (الجزء الخامس والسادس) وقد تخصص بولادة ذريتها، وما يتصل بأولادها مما يرتبط بها (صلوات الله عليها) ولك ان تجد من الفرائد المنهجية للموسوعة أنها تؤسس لقاعدة معرفية باتجاه أهل البيت عليهم السلام جميعهم، وخلاصتها أن الحديث عن أيّ منهم صلى الله عليه وآله بشكل مستقل منفرد قد يستحصل من بعض النصوص في المصادر التأريخية إلا أن أكثر النصوص الوثائقية تنبئك بعلاقة موضوعية ترابطية بين الخمسة من أصحاب الكساء على وجه الخصوص وبين ذرية الائمة من آل البيت عموماً، فحيثما وجدت فاطمة وجدت النبي وعلي والحسن والحسين عليهم السلام وكذا الأمر بالنسبة لعلي أو النبي أو الحسن أو الحسين (صلوات الله عليهم اجمعين) ولعلك تعلل هذا أنهم في بيئة واحدة وسياق واحد فيما ينقل عن واحد منهم ينقل عن الآخر، وهذا أمر صحيح لا يمكن إنكاره إلا أنك عند استقراء النصوص المتعلقة بكل فرد منهم تجد قصداً مركزياً الى ذكر كل واحد منهم متعلقاً بالأخر كتلة واحدة نظماً واحداً لا ينفلت منها لؤلؤاً عن الأخر، بل ينتظم نظماً إلهياً عجيباً فريداً حيث لا يتم كمال الصورة إلا بتمامهم وهو ما ألتفت إليه المؤلف قدس سره، ولا سيما في الجزء السادس فيما يرتبط بها من صلتها بأولادها، وترى الأمر ذاته في المجلد الرابع في (الجزء السابع والثامن) مما جاء في بقية أحاديث المجلد السابق فضلاً عن أحوال الصديقة مع النبي الأعظم وفيه عظائم الأحداث والمواقف والأحاديث التي تخبرك عن دلالات مقاماتها، وسمو منزلتها (صلوات الله عليها).

وتتصل فصول المجلد الخامس (الجزء التاسع والعاشر) مع سابقها فيما يتعلق ويرتبط بالزهراء مع أمير المؤمنين عليهما السلام وعلاقة أزواج النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه فضلاً عن صلتها مع الملائكة التي كانت تحف بها ولاسيما بعد شهادة أبيها، ولاريب في ذلك مطلقاً ولها مالها عليها السلام من الخصوصية الإلهية التي أكدها المؤلف في آفاق موسوعته كلها من ذلك «قال الحضرمي : حدثنا سليمان، قال : محمد بن أبي بكر لما قرأ : ﴿وَمَا

أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ...﴾ [الحج / ٥١] ولا محدّث، قلت: وهل يحدَّث الملائكة إلا الأنبياء؟ قال : مريم لم تكن نبيــّه وكانت محدّثة، وأم موسى بن عمران كانت محدّثة ولم تكن نبيــّه، وسارة امرأة إبراهيم قد عاينت الملائكة فبشروها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب ولم تكن نبيــّه، وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله كانت محدّثة ولم تكن نبيّه»(٣٦) .

وفي الجزء العاشر يوصل المؤلف قدس سره الحديث بما سبق من فصول ليستكمل حلقات سيرتها وما جرى عليها بعد أبيها صلى الله عليه وآله فيجعل هذا الجزء في فصلين الاول منها توثيق الروايات حول مدة بقائها ومكثها بعد ابيها من نصوص التأريخ وقد توزعت على ثمانية عشر قولاً تنوعت في التوثيق والعدد قلة وكثرة .

وفي الفصل الثاني يتناول جانباً من سيرتها وهي مظلوميتها والتعدي على بيتها فيضع المؤلف لهذا الفصل عنواناً (قصة الباب) يريد منه الدلالة والمعنى في التعدي على حرمة دارها والهجوم عليه وحرق بابها، ثم يعقب على ذلك بغصب حقها (فدكاً) وان كنت أرى بحسب ما أعتقد أن يقدم على التعرض لبيت الزهراء (صلوات الله عليها).

وبعبارة اخرى تكاد الاحداث والمواقف التي جرت على الصديقة الطاهرة بعد شهادة ابيها تتسارع ويعظم خطرها بجرأتها وتعديها على شريعة الاسلام وحرمة وقدسية كتابه ونبيه وآله، وبدأ ذلك من نبذ وصية النبي ثم التعرض لآله وقرباه بغصب حقوقهم والعدوان عليهم وما قصة حرق باب دار فاطمة إلاّ امتداد لذلك الانقلاب على الرسول صلى الله عليه وآله والرسالة، وتجدد لنكبات المسلمين التي ما انتهت مذ ارتحل النبي الاعظم عن دار الدنيا حتى بدأت تترى على آله مرة بعد أخرى، من هنا تجد أن المفارقة التي أحدثتها مظلومية الصديقة الشهيدة في اوساط المسلمين وانقسامهم بين منكر رافض، مقاوم لطغيان السلطة وهيمنة الظلم، وبين متخاذل قد ركن الى الخوف والظلم على الرغم من المناشدات الفاطمية والخطابات المتلاحقة للصدّيقة ومحاولة استنهاض هممهم وايقاظ نومتهم بطرق ابوابهم حتى القت الحجة

بعد الحجة عليهم فلم يكن لها من ناصر إلا القلة القليلة، فكان موقفها (صلوات الله عليها) منهم الأذى وعدم الرضا والغضب حتى مضت عنهم مظلومة شهيدة وهي قالية لهم ساخطة عليهم.

إن هذه المواقف والإحداث رسّخت المفارقة في الفكر التأليفي حول مظلومية الصديقة فجاءت المصنفات على تنوعها واختلافها وتجدد عصورها الى اليوم تجمل شواهد ذلك يخبرك عنها هذا الرصد التوثيقي للمؤلف للنصوص التأريخية والسيرية والعقائدية والحديثية والفكرية بخصوص مظلومية الصديقة الشهيدة على مدى أكثر من ثلاث مجلدات (في خمسة أجزاء، من العاشر الى السادس عشر) .

لقد أنتجت مظلومية الوصي والبتول الزهراء (عليهما السلام) محوراً بحثياً تأليفياً واسع المدى في التصنيف طوال القرون والأزمان (خمسة عشر قرناً)، وأضحى محركاً وجدانياً، وبرهانا عقليا على كل التحولات والمواقف الاسلامية الدينية والعقيدية والتأريخية من السلطات بعد النبي، فضلا عن تجسيد مكانة آل البيت عليهم السلام في صور القهر والظلم عند عامة المسلمين، وبصورة طابعها قهر وظلم وحي السماء و نص السنة عند خواصهم وأثارت هذه التصورات ذلك الفكر الولائي منهجا وعملا تارة، وبرزخا يحيط الوجدان والعقل تارة ثانية ينعكس تأليفيا وتصنيفيا على مر العصور، ذلك ان تنظر كيف حشد المؤلف مئات المصادر والمراجع المخطوطة والمطبوعة لتوثيق ذلك [٣٧]

من هنا كان مدار المجلد السادس والسابع والثامن (الأجزاء من الحادي عشر الى السادس عشر) عن غصب نحلتها (فدك) وحرق بابها وايذائها وشهادة ابنها المحسن، وغير ذلك من تطورات الإحداث من مرضها وخطابها حتى شهادتها وتجهيزها وفيما جرى بعد وفاتها مما اتصل بها من شأن قبرها ورثائها وحزن وكمد امير المؤمنين وأولادها عليها وحال الناس بعد فقدانها واجدة عليهم. ثم استكمل المؤلف اسماعيل الانصاري موسوعته بثلاث مجلدات (ستة اجزاء) عدا الاخير منها تناول

فيها حياتها الشخصية وما كان من حالها في بيتها واثاثها ومطعمها وملبسها وخوادمها وجواريها، وبحث كذلك مختصاتها بدءاً من أنها كانت مدار حديث اهل البيت ومنبع نسل النبي صلى الله عليه وآله وامتداده وذريته المطهرة منها، وماها من اسماء وألقاب وكنى وماها من مقام في الآيات النازلة، وخصوصية مصحفها الى غير ذلك من خصوصية محبتها وولايتها او خصوصية محبيها وجزاء اعدائها ومن آذها . وما كان لها من شمائل واوصاف في صدقها وصبرها وطهارتها وعفتها وعملها وفضائلها وعبادتها وتسبيحها وادعيتها وزيارتها والصلاة عليها، وماها من اسناد عن النبي الاعظم بلغ من الاهمية بمكان ان ألف فيه من القدامى والمعاصرين المؤلفات [٣٨] وغير ذلك الكثير الكثير من مفاصل ومناقب شخصها المقدسة، وسيرتها المعظمة (صلوات الله عليها) وبنهاية المجلد الحادي عشر والجزء الثاني والعشرين ينتهي القسم الثاني من الكتاب وهو فاطمة الزهراء في هذا العالم .

فاذا ابلغنا المجلد الثاني عشر الاخير وفيه الاجزاء (الثالث والرابع والخامس وبعد العشرين) لرأيت تخصص الاخير بالفهارس التفصيلية الدقيقة اما الثالث والعشرين فهو الجزء المتعلق بالمؤلفات المتخصصة فيها عليها السلام وقد ابدع الانصاري الزنجاني فيها أيّما ابداع فأظهر استقراءً جاداً واستقصاء محكماً لما ألف وصُنف بشكل خاص ومستقل بالصديقة المطهرة حتى بلغت مجموع المؤلفات (٢٨٥٠) مؤلفاً وقد جرى هذا الاحصاء قبل صدور الطبعة الاولى عام ١٤٢٥هـ اي قبل ما يقارب عشرة اعوام واكثر، وهي اليوم اكثر من هذا العدد بكثير.

لقد حاول المؤلف بمهارة بحثيه وميزة منهجية ان يوقفنا على أهمية التأليف عن الصديقة الشهيدة في خمسة عشر قرناً فقسم هذه المؤلفات على القرون السابقة [٣٩] ثم اظهر لنا إحصائيات دقيقة عن اللغات [٤٠] التي ألفت بها الكتب المطبوعة فكانت في تسع وعشرين لغة، ثم صنف هذه الكتب على البلدان التي طبعت هذه المؤلفات التي بلغت (١٩٢٢) كتاباً في بلدان القارات الأسيوية والأوربية والأمريكية

والاسترالية[٤١]. ولم يكتف المؤلف بذلك فزاد عمله حسناً وبهاءً ان كشف لنا عن إحصائية بالمؤلفات الخطية المحفوظة بالمراكز التراثية والمخطوطات في العالم والتي بلغت (٩٢٨) كتابا مخطوطاً مصنفة على بلدان العالم ومكتباته [٤٢] وختم هذه الإحصائية بثلاث إحصائيات مما تعد له من مزايا إبداعية في المنهج والتحليل .فقد قسم هذه الإحصائيات منسوبة الى المؤلفين بحق الصديقة عليها السلام فبلغ عدد المؤلفين (١٨٥٠) شخصا معظمهم من الامامية الاثني عشرية، ثم اظهر احصاءً لجمع المؤلفين منسوبين الى مذاهبهم الإسلامية من جهة والى غير المسلمين كذلك، فقد ألف النصارى في الصديقة الشهيدة كذلك وبلغ عددهم (١٨) مؤلفاً، فضلاً عن عدد من المؤلفات لم يعرف لها مؤلف او انها صدرت والفت على يد هيئات تحريرية او مجموعة أعداد لمقررات بحثية هذا اولاً، والإحصائية الثانية تناول فيها الانصاري الزنجاني الموضوعات التي كانت مدار اهتمام المؤلفين ولخصها في (١٧) موضوعاً، والإحصائية الثالثة ـ وما أروعها ـ وهي التي تخصصت بالمناهج البحثية التحقيقية في التأليف والتصنيف عن الصديقة الشهيدة و أوجزها في اثني عشر منهجاً.

ولا أشكّ مطلقاً انّ عملاً يستوعب هذا القدر من المؤلفات والمؤلفين استقراءً واستقصاءً وتوثيقاً وتحليلاً احق بالإنصاف والاحترام والتثمين .

لقد ختم المؤلف هذه الإحصائيات المهمة بدعوة الى ما يتأمل تأليفه بحق الزهراء عليها السلام فعلى الرغم من ان هذا الجهد قد اسدل الستار على غالب من ألف وصنف في البتول الطاهرة عليها السلام الا أن المؤلف ـ بحكم خبرته وتخصصه ـ يجد مجالا واسعاً مايزال لم يُستوعب، ولاسيما فيما يتعلق بتدوين حياتها مع ذكر الجزئيات، وتحليل هذه السيرة العطرة بصورة معمقة تستنبط فيها المعاني والدلالات، وتجميع شامل لما يتعلق بها في كل الاحداث والمواقف واقوال العلماء فيها والمعجزات والكرامات التي تحققت من خلالها وبها فضلا عن التحقيقات والتحليلات والدراسات الكلامية وغيرها لتراثها صلى الله عليه وآله فضلا عن الروايات الواردة فيها .

وقبل ان يعرض المؤلف لما استقصاه من الإحصائيات ـ ومن الإنصاف بحق الآخرين ـ استعرض اهم المصادر الببلوغرافية التي سبقته في هذا المجال بحق الصديقة الشهيدة فعرض لمدونات الببلوغرافية الفاطمية فضلا عن الكشف عن منهجه المتبع في تأليف هذه الإحصائية الأكبر والأوسع من غيرها [٤٣].

لقد استغرقت الكتب المؤلفة والخاصة بالزهراء عليها السلام مجلداً كاملا كنت آمل من مؤلفه ان يجعله في أوائل هذه الموسوعة الا ان اجتهاده ورأيه شاء ان يكون في الجزء الثالث والعشرين من الموسوعة، ولكم كنت آمل أن يتحفنا الأنصاري كذلك بتفصيل أدق وأكثر عن التراث الخطي بحق البتول الطاهرة.

والذي اعقبه بالجزء الرابع والعشرين والذين تناول القسم الثالث والاخير من الموسوعة وهو (فاطمة الزهراء بعد هذا العالم) وتناول فيه الأبواب الآتية جلاله فاطمة في المحشر ولقائها مع ابيها وابنها الحسين ع في المحشر وشفاعتها، ومنزلها في الجنان وكيف تشرق من نورها .

هذه خلاصة الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء عليها السلام التي جاء في خمس وعشرين جزءاً في اثني عشر مجلداً، وهي من أهم وأضخم ما أُلِّف عن الصدّيقة الشهيدة، وإن كان ثمّة أُمنية أو توصية لمن يؤمل منه تنقيحها أو تطويرها فدونه هذه الآمال لعلّي أُشاركه فيها:

١- برمجة هذ الكتاب الوثائقي المهم الكترونيا بمكتبة متخصصة بالصديقة الطاهرة الشهيدة.

٢- إضافة ما يمكن اضافته الى هذه الموسوعة مما كتب في ميدان المؤلفات الدورية العلمية من مجلات ودوريات علمية او ثقافية مطبوعة او الكترونية او على شبكات الانترنت.

٣- تطوير هذا المشروع ليكون بداية سلسله بحثية دراسية ووثائقية عن أهل



البيت المعصومين عليهم السلام جميعاً لتوثيق ما كتب عنهم والف حولهم.

٤- تنقيح الكتاب من بعض التداخل بين الموضوعات وأحكام التسلسل الزمني للأحداث ولا سيما ان اثر التسلسل التأريخي له قيمته الثمينة والعلمية عند الباحثين.

٥- تسهيل وصول الكتاب واعادة طبعه ورقيا والكترونيا ونشره في الأوساط العلمية والثقافية لتحقيق اقصى غايات الافادة منه.

هذا الكتاب كان مدار القلم، وميدان تلمس الفكر الذي ارتاد ساحة التقديس الالهي و في أجوائه اشراقة الانوار الفاطمية المحمدية والحمد لله أولاً وآخراً.



*** هوامش البحث ***

(١) الاندماج أو التلاشي : هاني فحص/ ٢٢ / دورية الراصد التنويري / عدد ٢ / لندن / ٢٠٠٨

(٢) شرح نهج البلاغة / ابن أبي الحديد / ١١ / ٤٤، وانظر كذلك ما جاء في افتراء ووضع الأكاذيب الأموية بحق علي عليه السلام / ٤ / ٦٣ .

(٣) سورة التوبة الآية ٣٢.

(٤) لم ينجح المؤلفون والمصنفون وأهل العلم من عامة المسلمين الذين ألفوا في فضائل أهل البيت ومنزلتهم من التقتيل والترهيب بسبب ما ألفوا، ينظر مثلاً حادثة النسائي بعد تأليفه "خصائص أمير المؤمنين"، خصائص أمير المؤمنين / النسائي / ٦.

(٥) مثلاً خذ قول عليّ عليه السلام وعهده لمالك الأشتر ومنه قوله «الناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق».

(٦) قد لا تسعفنا المؤلفات الببلوغرافية الفهارسيّة عن عدد هذه المؤلفات بشكل محكم لتجدد الإصدارات يوميا بعد يوم إلا أننا يمكننا أن نحصل على ذلك بشكل تقريبي ولا سيما أننا إزاء ظاهرة علمية جديدة في إنشاء المكتبات المتخصصة ولا سيما في مكتبات العتبات المقدسة العامة، حيث يخصص كل مكتبة جناحاً خاصاً بالمعصوم في تلك العتبة فضلاً عن جناح أهل البيت بشكل عام. ظ/ موقع العتبة العلوية المقدسة ومن خلالها مواقع العتبات المقدسة.

ومن بين أكثر المكتبات المتخصصة بأهل البيت أهميّة' في العالم مكتبة (كوهرشاد) في العتبة الرضوية المقدسة.

(٧) ظ/ مقامات فاطمة الزهراء في الكتاب والسنّة/ ١٤٥/ تقريراً لأبحاث الشيخ محمد السند/ بقلم السيد محمد علي الحلو.

(٨) ظ/ أهل البيت والأنبياء في القرآن الكريم/ ٤٢. بحث مخطوط

(٩) ظ/ مقامات فاطمة الزهراء/ ٤٥.

(١٠) ظ/ في ذلك: فضائل الخمسة من الصحاح الستة/ ٣/ ١٤٧، اتحاف السائل/ ١٩، فضائل فاطمة الزهراء الحاكم النيسابوري/ ١٥٥.

(١١) السيد اسماعيل الإنصاري الخوئيني في كتاب الكبير الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء

(١٢) ظ/ الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء عليها السلام / ١/ ٣١ ، ٢٣/ ٥٥ .

(١٣)ظ/ الوراثة الاصطفائية لفاطمة الزهراء عليها السلام / ٣١٦، ٣٢٣.

(١٤) سورة آل عمران / ١٤٤ .

(١٥) الوراثة الاصطفائية/ ٣٣٣.

(١٦) ظ/ تأملات في المنهج الحركي للصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء/ هادي التميمي/ ٢٤١.، ظ كذلك/ دور السيدة الزهراء في الحراك السياسي بعد استشهاد الرسول الاعظم/ علي عبد المحسن البغدادي/ ٢/ ٢٩.

(١٧) ظ/ نهاية التحقيق فيما جرى من أمر فدك للصديقة والصدّيق بالنص والتوثيق/ ١٤٧ وما بعدها.

(١٨) ظ/ الوراثة الاصطفائية لفاطمة الزهراء/ ص

(١٩) شرح نهج البلاغة/ ابن أبي الحديد/ ١٦/ ٢٨٤.

(٢٠) ظ/ على سبيل المثال الخصائص الفاطمية/ ١/ ٣١٧، ٣٣٥.

(٢١) يمكن تلخيص حياتها بعد أبيها صلى الله عليه وآله بقولها هي عليها السلام في جواب سؤال أم سلمة كما في الرواية: «دخلت أم سلمة على فاطمة عليها السلام فقالت لها: كيف أصبحت عن ليلتك يا بنت رسول الله؟ فقالت: أصبحت بين كمد وكرب فقد النبي صلى الله عليه وآله، وظلم الوصي» مناقب ابن شهرآشوب: ٢/ ٢٥.

(٢٢) ظ/ الأسرار الفاطمية/ ٣٥١.

(٢٣) البحار/ ٤٢/ ١٠٥.

(٢٤) ظ مثلا: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام / ١/ ١٥ .

(٢٥) جامع الأخبار الفاطمية/ ١/ ١٤.

(٢٦) المصدر نفسه/ ١/ ٢١.



(٢٧) هذه فاطمة/ ٣/ ٢١٥.

(٢٨) ذكر المؤلف في أول طبعاته للكتاب عام (١٤٢٥هـ) أن عدد المؤلفات، السيدة الصديقة وقد أحصاها كانت في حدود (٢٨٥٠) كتاباً في مختلف اللغات على وجه الارض، ولاشك أنها زادت وتواصلت ونحن الان في عام ١٤٣٦هـ و وقد حاولت أن استقرأ ما كتب عنها (صلوات الله عليها) وما صدرت من مؤلفات ولو كان ذلك إحصاءً عددياً فوجدت في فهارس مكتبة الامام علي والزهراء عليهما السلام المتخصصة في مشهد المقدسة ما يصل الى ثلاثة آلاف كتاب ويزيد عنها . «لقاء شخصي مع أمين عام المكتبة : الاستاذ مجتهدي».

(٢٩) الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء / ١/ ١٤

(٣٠) الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء / ١/ ١٩

(٣١) المصدر نفسه / ١/ ١٦

(٣٢) الموسوعة الكبرى / ١/ ٢٠٨

(٣٣) الموسوعة الكبرى / ١/ ٢٠٨ .

(٣٤) في بعض المصادر : نورا.

(٣٥) الموسوعة الكبرى: ٣/ ١٠٤ ـ ١٠٦، أنظر كذلك تعليقه على قضية الشفاعة: ٢٤/ ١٦٤ ـ ١٦٦.

(٣٦) الموسوعة الكبرى / ٩/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣ وانظر مصادره وتوثيقه.

(٣٧) ظ/ الموسوعة الكبرى / ١١/ ٣١٦.

(٣٨) ظ/ الموسوعة الكبرى / ٢٣/ ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٣٩) ظ/ الموسوعة الكبرى / ٢٣/ ٣١ ـ ٣٤.

(٤٠) ظ / الموسوعة الكبرى / ٢٣/ ٢٢.

(٤١) ظ/ الموسوعة الكبرى / ٢٣/ ٢٣_٢٦.

(٤٢) ظ/ الموسوعة الكبرى / ٢٣/ ٢٦ ـ ٣٠.

(٤٣) ظ/ الموسوعة الكبرى / ٢٣/ ٥١ ـ ٥٢.

